Volumen 62 Fasciculus I 1996

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1996

Sped. in abb. post. 50% Roma. Semestrale. Taxe perçue.

Russica

Vl. S. Solov'ëv

Spiritualia

Theologica

Turcica

ISSN 0030-5375

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Rome
CCP N. 34269001 / tel. (06) 446-5589; fax (06) 446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 60.000 Lire in Italy, and 70.000 outside Italy ($60 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Armeniaca

Volumen 62 Fasciculus I 1996

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1996

Sped. in abb. post. 50% Roma. Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Rome
CCP N. 34269001 / tel. (06) 446-5589; fax (06) 446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 60.000 Lire in Italy, and 70.000 outside Italy ($60 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Armeniaca

Volumen 62 Fasciculus I 1996

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1996

Sped. in abb. post. 50% Roma. Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957³)
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973³)
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
CtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
DMITR	Aleksei Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965³³)
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1095)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730² repr. Graz 1960)
GRUMEL, Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
DMITR	Aleksei Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1095)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GRUMEL, Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon

JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825–1838)
MANSI	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
HGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Osterkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Gerhard Podskalsky, S.J.

Gino Kirill Piovesana S.J. (1917-1996): In Memoriam

Dienstbereit, diskret und umsichtig wie er zeitlebens war, hat P. Piovesana selbst kurze Zeit vor seinem Tode einen summarischen Lebenslauf (bis hin zum gewünschten Begräbnisritus) mit Bibliographie hinterlassen, dem die folgenden Angaben entnommen sind.

Geboren am 18. März 1917 in Treviso, erlebte er in Alter von 17 Jahren (1934) eine Art "zweite Bekehrung" durch die Lektüre der *Geschichte einer Seele* der hl. Theresia von Lisieux, die schon manchen Lebensweg "korrigiert" hat. Zwei Jahre später (September 1936) folgte der Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Lonigo (unter den Novizenmeistern P. Lanfranco Steccati und P. Domenico Bianchini). Dort "verschlang" er die drei trockenen Bände des spanischen Jesuiten L. Rodriguez (eine Pflichtlektüre) in kurzer Zeit — mit dem Erfolg, sie (wie manch anderer Novize) nochmals langsam lesen zu müssen. Wegen seiner eher intuitiv-kontemplativen, vielleicht auch ein wenig individualistischen Veranlagung kam es zu Dissonanzen mit den Vorgesetzten, die einen Gelübdeaufschub nach sich zogen. Später in Japan sollte sich dieser Vorgang vor den letzten Gelübden (Profeß) wiederholen, weil P. Piovesana vorübergehend vor der zugesagten Übernahme eines Obernamtes zurückschreckte. Aber insgesamt änderte das wenig an seinem regulären Studienverlauf. Auf das dreijährige Studium der Philosophie (Aloisianum, Gallarate, 1940-1943) folgte das Magisterium am Collegio Massimo (Rom), in dessen Verlauf er schon mit dem Studium der russischen Sprache, Geschichte und Kultur begann, wovon im Folgenden die Rede sein wird, wenn wir ausführlicher auf die "russische Mission", wohl das eigentliche Herzstück in Leben P. Piovesanas, eingehen.

Seine Destination für die russische Mission verwirklichte sich in verschiedenen Etappen und "Umwegen": dem Studium der russischen Sprache am Orientale und Russicum während des Interstizes (Magisterium: 1943/44) folgte die Weihe im byzantinisch-slavischen Ritus zum Diakon (1946) und Priester (3.4.1947) durch den russischen Bischof (Msgr. Alexander Nikolaevič Evreinov), wobei ihm der Mönchsname Kirill zugeteilt wurde. Wegen des Einreiseverbots der Sowjetunion für ausländische katholische Priester wurde die ursprüngliche Destination umgewandelt in die Aussendung nach Japan, wo P. Piovesana 1949 mit

den Studium der schwierigen japanischen Sprache begann; sechs Jahre später erlangte er an der katholisch-theologischen Fakultät der Sophia-Universität (Tokio) den Doktortitel mit einer These über den sowjetischen historischen Materialismus (zwei Auflagen in japanischer Sprache: 1955, [2]1964). Nach einer weiteren Verteidigung (difesa) über japanisches philosophisches Denken (1862-1962) an der kaiserlichen Keio-Universität erhielt er zusätzlich den selten an Ausländer verliehenen Titel (durch Vermittlung von Prof. Mutai Risaku) "Hakase" (= Doktor der Literaturwissenschaften). Sich ablösende Verpflichtungen als Professor der Ontologie/Theodizee für die japanischen Scholastiker und Seminaristen (ab 1951), als Superior des Philosophats und Dekan der Philosophischen Fakultät (ab 1956) sowie Bibliothekar (bis 1965), als Dekan der neueröffneten russischen Sektion im Fachbereich Fremdsprachen (1957-1965), als Präsident der Herausgeber der *Monumenta Nipponica*, als Superior bzw. Rektor der Kommunität an der Sophia (1960-1968) und als Kanzler der Sophia-Universität (1965-1968) — all diese anspruchsvollen, zeitraubenden Aufgaben ließen sein Interesse am der russischen Geistesgeschichte nicht versiegen, die wohl ab 1965 auch seinen Hauptunterrichtsstoff bildete. Ein gewisser Erschöpfungszustand durch Überarbeitung war die Folge, verstärkt durch die 1968 beginnenden Studentenunruhen; so kam es zur für Aussenstehende überraschenden, aber erbetenen Rückreise nach Italien im Juli 1968 (glücklicherweise stand P. Pittau als Ersatzmann an der Sophia zur Verfügung). Ein zweiter "Umweg" begann im Februar 1969: die Pfarrarbeit in New York (St. Lucy); einer knapp einjährigen Rückkehr zu Gastvorlesungen nach Japan (März 1971 – Februar 1972) mit der sibirischen Eisenbahn via Vladivostok folgte ein weiteres Triennium als Superior am "John XXIII Center" (Fordham University, N.Y.) für russische Studien. Auch darnach bestimmte das offenbar hinreichend manifestierte *donum regiminis* das weitere Geschick in Italien: 1977-1984 Rektor des Russicum, mit Vorlesungen am Orientale und an der Gregoriana; 1985/86 Dekan der theologisch-liturgischen Fakultät am Orientale; 1986-1990 ebendort Rektor mit der Last, umfangreiche Umbauarbeiten (Bibliothek, neue Hörsäle und Büroräume, Refektor usw.) durchzuführen. Eine schwere Herzoperation (Ersetzung einer Herzklappe) setzte dieser Tätigkeit ein vorzeitiges Ende. Für die restlichen Jahre blieb keine andere Wahl, als die Infirmerie aufzusuchen (zunächst im Bellarmino, dann im Neubau an der Casa Scrittori, mit weiteren Operationen); immerhin verloren der Schreibtisch und der Computer auch in diesen Jahren nicht ihre Funktion, wie die Bibliographie am Ende beweist.

Auch die 20 Jahre in Japan hatten ihm — nach dem Zeugnis seiner Mitbrüder (P. Pittau) — die bleibende Zuneigung seiner Studenten eingetragen, da er sie nicht nur im Studium persönlich förderte, sondern mehrere auch zum Glauben führte, auf die Hochzeit vorbereitete und auch im weiteren Leben begleitete. Bemerkenswert blieb schließlich seine vertrauensvolle Beziehung zu den Priestern der japanischen Orthodoxie.

An dieser Stelle sollen nur einige Gedanken zu seinen bedeutendsten Veröffentlichungen zur russischen Philosophiegeschichte folgen. Mit Vorrang zu nennen sind hier die *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, (Torino 1992) und die dazugehörige Textsammlung *Russia-Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica* (Roma 1995). Sie stehen in ungewollter, aber dennoch bemerkenswerter Parallele zu zwei vergleichbaren Werken dreifachen Umfangs in deutscher Sprache, die der Verfasser (Wilhelm Goerdt) als erster und einziger Lehrstuhlinhaber (Universität Münster) für *Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der osteuropäischen Philosophie* (ab 1974 bis zur Streichung 1988) speziell für den akademischen Bereich verfaßt hat (*Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg-München 1984; *Russische Philosophie. Texte*, ebd. 1989). Die Bücher P. Piovesanas waren dagegen für breitere Kreise bestimmt: neben seinen Hörern auch für allgemein interessierte Laien, Hörer des Radio Vatikan usw. Ihr Tonfall bewegt sich zwischen genauer wissenschaftlicher Beschreibung und anspruchsvollem Journalismus. In der Darstellung der Literatur der Kiever Rus' z.B. ist manches übersehen (u.a. der Einfluß des slavischen Hexaëmeron/Šestodnev des Ioann Exarch oder Physiologos/Fiziolog für die Naturwissenschaften: *Storia*, S. 12); der Topos der "kaiserlichen Universität" in Konstantinopel (ebd., S. 26) entpuppt sich bei näherem Zusehen als Phantom. Aber trotz dieser gelegentlich unpräzisen Ausdrucksweise (Folge eines vorschnellen Anschlusses an einen Autor der Sekundärliteratur — typisch für den Autodidakten) bleibt das große Verdienst, viele auch dem Fachmann nicht immer präsente Details ans Licht gezogen zu haben, in jedem Fall jedoch so interessant zu schreiben, daß der Leser die Bücher nicht ungeduldig aus der Hand legt. Beim breiten Publikum in Italien konnten ja weder sprachlich noch sachlich große Vorkenntnisse vorausgesetzt werden. Zudem liegt der Schwerpunkt der Darstellung und Textauswahl zu Recht auf dem 19. und 20. Jahrhundert, d.h. der säkularen Opposition zwischen Westlern und Slavophilen, dem entstehenden Materialismus (Nihilismus) in den 60-er Jahren des 19. Jahrhunderts, dem bis in unsere Tage weiterwirkenden Schreckgespenst des Panslavismus, der seine Gefährlichkeit erst

durch die neuerliche Verbindung mit einem säkularisierten, messianischen Nationalismus erhielt.

Daß P. Piovesana aber durchaus auch das Talent zu essayistischen Studien über Einzelpersönlichkeiten und Problemkreise besaß, zeigen zwei Arbeiten aus den letzten Jahren: "G. K. Skovoroda (1772-1794), primo filosofo ucraino-russo" (OCP 55 [1989] 169-196) und "La Russia e l'Antichristo" (in: G. Piovesana/M. Tenace, *L'Antichristo*, Roma 1995, 13-34, zur bibliographischen Vorgeschichte sollte man auch das monumentale Werk: Th. Malvenda, *De Antichristo*, Lyon 1647, zitieren). In beiden Fällen — besonders im Falle des stark biblisch-mystisch, nicht unbedingt kirchlich geprägten Ukrainers — zeigt sich auch, daß — ähnlich wie bei dem anderen Rußlandspezialisten Roms, P. Gustav A. Wetter SJ († 1991) — eine geheime Vorliebe für das religiöse bzw. theologische Denken in Rußland die Grundlage und Antriebsfeder für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Kontrapunkt des Materialismus/Marxismus bildete. Ein besoderer Charakterzug in den Schriften P. Piovesanas ist zudem die Einbettung des philosophischen Denkens in die politisch-soziale Zeitgeschichte des Zarenreiches, ohne die die russische Kultur unverständlich bliebe. Ferner schließt russische Philosophie neben der Entfaltung von Ideen immer auch ein erzählerisches Element (russisch: *skaz*) mit ein, das die Beziehung zum russischen bzw. europäischen Umfeld herstellt: nicht umsonst betrachten manche Kreise die z.T. weltbekannten russischen Romanciers als die eingentlichen oder besten Philosophen des Landes; diese Entwicklung nimmt schon in der Kiever Rus' ihren Anfang mit der dominierenden Stellung der Hagiographie und Chronistik.

So enthält das Werk P. Piovesanas mehrere Elemente, die ihm eine mehr als ephemere Bedeutung zukommen lassen; für den "labor improbus et ingratus" der Pioniers gebührt ihm unser bleibender Dank. R.i.p.!

Philos.-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstrße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Gerhard Podskalsky, S.J.

Gino Kirill Piovesana S.J.: Vorläufige Bibliographie

BÜCHER

G. M. Schweigl S.I., *L'Articolo 124 della Costituzione Sovietica sulla Libertà dei Culti*, (tr. it. di G. Piovesana), Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1946, 176 S.

G. Lindworsky, *Psicologia dell'Ascetica*, (tr. it. di G. Piovesana S.J.), Marietti, Torino 1948, 104 S.

Cultura sovietica et materialismus (ling. iaponica), Tokyo 1953.

Gendai Soveto Shiteki Yuibutsuron (ling. iapon.: Materialismus Historicus Sovieticus), Tokyo, Sobunsha, 1955, 430 S.

Soveto Bunka to Yuibutsuron (ling. iapon.: Cultura sovietica et materialismus), Tokyo, Chuo Shuppansha, 1955, 186 S.

Schora Keijijogaku. I. *Sonzairon* (ling. iapon.: Metaphysica. I. Ontologia), Chuo Shupparda, Tokyo 1955, 170 S.

Historia materialismi hodierni (ling. iapon.), Tokyo 1956, 412 + 15 S.

Shizen shingaku (ling. iapon.: Theologia naturalis), Chuo-Shupparda, Tokyo 1957, 273 + 34 S.

Sonzairon (ling. iapon.: Ontologia) 2ª ed., Chuo-Shupparda, Tokyo 1960, 211 S.

Terminologia Philosophica Scholastica iaponice reddita, Tokyo 1961.

Ningen to Shukyo (ling. iapon.: Homo et Religio. Introductio in scientiam religionis), Enderle, Tokyo [1]1957, 205 S.

Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962. A Survey, Tokyo, Enderle Shoten, 1963, VI + 290 S.

Kinday Nihon no Tetsugaku to Shisō (tr. iap. ex angl.: *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962*), Tokyo, Kinokuniya Shoten, 1965, 260 S.

Rekishi no igi [Keiji Ootani tr. iaponice: *Sensus historiae*], Rioosha, Tokyo 1965, 282 + 19 S.

Pensamiento japonés contemporáneo (J. Mª Sancho, S.I. tr. ex angl.: *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962*), Madrid, Razón y Fe, 1967, 263 S. (= Biblioteca de Filosofia y Pedagogía) Translator: M. Baien.

Filosofia giapponese contemporanea, T. Patron, Bologna 1968, 281 S.

G. F. Fedotov, *S. Filippo Metropolita di Mosca e Ivan il Terribile*, (traduzione dal russo di G. Piovesana S.I.), Carroccio, Padova 1984, 164 S.

Storia del pensiero filosofico russo (988-1988), Edizioni Paoline Torino 1992, 415 S.

L'Anticristo: con la traduzione del saggio di Solov'ëv, a cura di G. Piovesana e M. Tenace, LIPA, Roma 1995, 122 S.

Russia-Europa nel pensiero filosofico russo: Storia antologica, LIPA, Roma 1995, 239 S.

ARTIKEL

"Katorishizmu to ningen no jiyu" (ling. iapon: Catholicismus et libertas hominis), *Risō* 10 (1956) 36-44.

"Contemporary Philosophy in Japan", *Philosophy Today*, New York, II, Summer 1958, 128-138.

"La Mission Russe au Japon", *L'Église vivante* XII, 6 (1960) 422-427;

"Kirisutokyō to Tōhō Kyōkai", *Sekai Bunka* 3 (1960) 270-280.

"Historia Urbis Romae", *Enciclopedia Kokumin hyakka Jiten*, Rōma-shi 7 (1962) 594-599.

"The Beginnings of Western Philosophy in Japan: Nishi Amene, 1829-1897", *International Philosophical Quarterly* II, 2 (May 1962) 295-306.

"Miki Kiyoshi, Representative Thinker of an Anguished Generation", *Studies in Japanese Culture*, ed. by J. Roggendorf, Sophia University, 1962, pp. 143-161.

"Nihon tetsugaku no hyakunen", (ling. iapon.: One hundred years of Japanese Philosophy) *Asahi Journal* 5 (1963) 94-98.

"Japan and Western Philosophy", *Shii (Speculation, Thought)*, Tokyo I (1964) 1-4.

"One Hundred Years of Japanese Philosophy 1852-1962", *Contemporary Religions of Japan* 5 (1964) 199-206.

"Men and Social Ideas of the Early Taisho Period", *Monumenta Nipponica* 19/1 (1964) 111-129.

"A Biographical Note on Miura Baien", *Monumenta Nipponica* 19 (1964) 232-234.

"Miura Baien, 1723-1789, and his Dialectic and Political Ideas", *Monumenta Nipponica* 20 (1965) 389-442.

"Audō Shōeki (Togukawa period)", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, NY, 1967, I, 121-122.

"Hatano Seiichi, 1877-1950", *ibid.*, III, 427-428.

"Hagashi Razan (1583-1657)", *ibid.*, III, 428.

"Itō Jinsai (1627-1705)", *ibid.*, IV, 234.

"Japanese Philosophy", *ibid.*, V, 250-254.

"Miki Kiyoshi (1897-1945)", *ibid.*, V, 311.

"Minagawa Kien (1734-1807)", *ibid.*, V, 335-336.

"Miura Baien (1723-1789)", *ibid.*, V, 353-354.

"Muro Kyūsō (1658-1734", *ibid.*, V, 413.

"Makae Tōyu (1608-1648)", *ibid.*, V, 442.

"Nishi Amane (1829-1897)", *ibid.*, V 518.

"Ogyū Sorai (1666-1728)", *ibid.*, 534-535.

"Tanabe Hajime (1885-1962)", *ibid.*, VIII, 77.

"Watsuji Tesurō (1889-1960)", *ibid.*, VIII, 280

"Yanaga Soko (1622-1685)", *ibid.*, VIII, 357-358.

"Yanazaki Ansai (1618-1682)", *ibid.*, VIII, 357-358.

"Giappone. La filosofia nel Giappone contemporaneo", *Enciclopedia Filosofica*, rist. aggiorn. della 2ª ed. rielaborata, Edipem 1979, III, 1002-1004.

"Hatano Seiichi", *ibid.*, IV, 155.

"Miki, Kiyoshi", *ibid.*, V, 761.

"Nishida, Kitaro", *ibid.*, V, 1166-1167.

"Tanabe, Hajime", *ibid.*, VIII, 74.

"Watsuji, Tetsurō", *ibid.*, VIII, 847.

"Marxism and Intellectual Trends in Postwar Japan", *International Philosophical Quarterly* 10 (1970) 468-480.

Chōei, Takano, "Seiyo Gakushi no Setsu. The Theories of Western Philosophers" *Monumenta Nipponica* 27 (1972) 85-91 (translated by G. K. Piovesana, S.I.).

"A revival of studies of religion in the Soviet Union", *Sophia* 23/1 (1974) 99-105.

"Toward a History of the Russian Orthodox Church in the U.S.A.: Apropos of Serafim Surrency's Book", *Diakonia* IX (1974) 83-86.

"The Joint Communiqué of the Third Orthodox-Catholic Dialogue", *Diakonia* IX (1974) 95-97.

"A History of Orthodox Theology since 1945", *Diakonia* XI (1976) 286-292.

"The Aged in Chinese and Japanese Cultures", in W. Bier (ed.), *Aging:Its Challenge to the Individual and to the Society*, Fordham University Press, New York 1981, 223-291.

"L'ateismo orientale" in *Evangelizzazione e ateismo*, Atti del Congresso Internaz. su Evangelizzazione e Ateismo, Roma 6-11 ottobre 1980, Roma Brescia 1981, 83-93.

Nonnulli Articuli de Historia ecclesiastica in terris Unionis Sovieticae sc., Armenia, Georgia, Mongolia, Estonia, Latvia et Lituania, 7 articuli in *Nova Enciclopaedia Catholica iaponica* (lin. iapon.), Tokyo, Kankyusha 1985.

5 articuli de Philosophia japonica moderna et de Philosophis japonicis, in *Dictionario* (indonesiano), Jakarta 1985.

"Philosophie russe", in *Encyclopédie Philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.

"Presentazione di «De Ecclesiis Orientalibus»" *Seminarium* 38 (1987) 187-190.

"Il lungo «prologo» del pensiero russo dal X al XVII secolo", *Seminarium* 38 (1987) 277-308.

L'intervento di P. G. Piovesana, Rettore del Pontificio Istituto Orientale al convegno su Il VII° Concilio Ecumenico e le Iconi, *Oriente Cristiano* 27 (Palermo 1987) 41.

"Note storiche sul millennio del battesimo della Rus' di Kiev", *La Civiltà Cattolica* CXXXIX, quad. 3307 (2 apr. 1988) 3-12.

"Il Millennio, la chiamata sacramentale dei popoli della Rus'", in *Nel Millennio del Battesimo della Rus' di Kiev*, Editrice Vaticana 1988, 5-14.

"Nazionalismo e URSS alle soglie del 2000, in scritti recenti", OCP 54 (1988) 481-490.

"Il nazionalismo nell'Unione Sovietica", *Aggiornamenti Sociali* XL (Gen. 1989), 45-57.

"G. K. Skovoroda (1722-1794) primo filosofo ucraino-russo", OCP 55 (1989) 169-196.

"Cristo nel pensiero russo", *Filosofia e Teologia* III/1 (1989) 110-131.

"La Perestrojka e la filosofia di Gorbaciov", *La Civiltà Cattolica*, quad. 3352, 1990, I, 354-362.

"Singolare Tavola Rotonda a Mosca «È morto il Marxismo?»", *La Civiltà Cattolica*, quad. 3387-3388, (3-17 agosto 1991) 256-262.

BUCHBESPRECHUNGEN

V. Goerdt, *Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984, in OCP 51 (1985) 237-239.

A. Fáj, *I Karamazov tra Poe e Vico: Genere poliziesco e concezione ciclica della storia nell'ultimo Dostoevskij*, Napoli 1984, in OCP 51 (1985) 236-237.

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso. Saggi 1897-1913*, a cura di P. C. Bori, Casale Monferrato 1984, in OCP 51 (1985) 235-236.

R. Picchio - H. Goldblatt (edts), *Aspects of the Slavic Language Question*, New Haven, Conn. 1984, 2 vols., in OCP 51 (1985) 253.

H. Paszkiewicz, *The Rise of Moscow's Power*, transl. by P. S. Falka, New York 1983, in OCP 51 (1985) 252-253.

P. C. Bori, G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj: Un carteggio e dintorni*, il Mulino, Bologna 1985, in OCP 51 (1985) 475.

P. Licini, *La rotta di Nord-Est, Mercanti occidentali nella Moscovia di Ivan il Terribile*, Ed. Unicopoli, Milano 1985, in OCP 51 (1985) 476-477.

H. Iswolsky, *No Time to Grieve. An Autobiographical Journey from Russia to Paris to New York. The Winchell Company*, Philadelphia 1985, in OCP 52 (1986) 244-245.

Fr. C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Search Press-Univ. of Notre Dame, Tunbridge Wells, Kent England, Notre Dame, Indiana 1986, in OCP 53 (1987) 245-247.

V. O. Ključevskij, *Pietro il Grande*, a cura di V. Zilli, prefazione di Fr. Venturi, Editori Laterza, Bari 1986, in OCP 53 (1987) 247.

V. Solov'ëv, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, a cura di A. dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1986, in OCP 53 (1987) 247-248.

A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, in *Jésus*, marzo 1988, 82.

Paul N. Miliukov, *The Russian Revolution*, vol. I: *The Revolution divided. Springs 1917*. Edited and Introduced by R. Stites. Translated by R. and T. Stites. Vol. 2: *Kornilov or Lenin? Summer 1917*. Edited introduced and translated by G. M. Hamburg. Vol. 3: *The Agony of the Provisional Government*. Edited, introduced and translated by G. M. Hamburg. (= The Russian Series, 44) Academic International Press, Gulf Breeze, Fl. 1978, 1984, 1987, in OCP 54 (1988) 500-501;

Antoine Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, in *Archivum Historicum S.J.* 58 (1989) 204-206.

Robert F. Taft, S.J.

The Precommunion Elevation of the Byzantine Divine Liturgy*

In the present structure of the Byzantine eucharistic liturgy in both its formularies, BAS and CHR, the ancient *Sancta sanctis* call to communion

---

*This article was written in large part during the author's tenure as Byzantine Studies Fellow at Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C., during the 1993/4 academic year. The author expresses his profound gratitude to the Trustees of Harvard University, and to the Director and staff of Dumbarton Oaks, for making this research sabbatical possible, pleasant, and fruitful. For a report on the work the author completed there, see Taft, "Byzantine Communion Ritual."

Abbreviations:

AL = Analecta Liturgica.

BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil.

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

Combéfis = F. Combéfis (ed.), *SS. Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis opera omnia* (Paris 1644 = CPG 3253/BHG 247/BHO 164-68, 170).

Engdahl = R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908).

ER = *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Rome 1873).

GREG = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Gregory.

Hanssens II-III = J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II-III (Rome 1930, 1932).

HR = *Ὡρολόγιον τὸ μέγα* (Rome 1876).

HR (1937) = *Ὡρολόγιον* (Rome 1937²).

IH 1-6 = Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, 6 vols. (ST 211-215bis, Vatican 1960-1966).

Jacob, *Formulaire* = A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968).

Jacob, "Otrante" = id., "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," *Bibliothèque de l'Institut historique Belge de Rome* 38 (1967) 49-107.

Jacob, "Toscan" = id., "La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique," OCP 32 (1966) 111-162.

Jacob, "Tradition" = id., "La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIᵉ-XIIᵉ siècles)," in *Eucharisties d'orient et d'occident* II (Lex orandi 47, Paris 1970) 109-138.

Jacob, "Version géorgienne" = id., "Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome," Mus 77 (1964) 65-117.

JAS = The Greek Liturgy of St. James.

Jugie, *Theologia* = M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, 5 vols. (Paris 1926-1935).

KM = N. F. Krasnosel'cev, *Материалы для истории чинопоследования Литургии св. Иоанна Златоустаго* (Kazan 1889).

KS = id., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки* (Kazan 1885).

Laurent, "Proscomidie" = V. Laurent, "Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Élie," REB 16 (1958) 116-142.

Mandalà, *La protesi* = M. Mandalà, *La protesi della liturgia nel rito bizantino* (Grottaferrata 1935).

MK = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark.

Orlov = M. I. Orlov, *Литургия св. Василия Великаго* (St. Petersburg 1909).

Oudot, *Acta* I-II = J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta*, 2 vols. (FCCO serie II, fasc. III-IV, Vatican 1941/Grottaferrata 1967).

Parenti GbIV = S. Parenti, *L'eucologio manoscritto Γ.β. IV (X. sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome, Pontificio Istituto Orientale 1994).

Parenti-Velkovska B336 = S. Parenti, Elena Velkovska, *L'eucologio manoscritto Barberini gr. 336 (VIII sec.) della Biblioteca Apostolica Vaticana* (Bibliotheca *Ephemerides liturgicae*, Subsidia 80, Rome 1995).

Passarelli = G. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Gβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982).

PR = *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον* (Rome 1884).

PRES = The Byzantine Liturgy of the Presanctified.

Reg = V. Grumel, *Les Regestes du Patriarcat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. 1-3 (Le Patriarcat byzantin, série I, Kadiköy-Istanbul 1932, 1936; Bucharest 1947); V. Laurent, fasc. 4 (Paris 1971); fasc. 1 (Paris 1972[2]) — references are to the documents, which are numbered consecutively throughout.

Renaudot I-II = E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vols. (Frankfurt M. 1847[2]).

SA = Studia Anselmiana.

Swainson = C. A. Swainson, *The Greek Liturgies, Chiefly from Original Authorities* (Cambridge 1884).

Taft, "Byzantine Communion Ritual" = R. F. Taft, "Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results," *Ecclesia orans* 11 (1994) 355-357.

Taft, *Communion* = id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Communion and Final Rites* (forthcoming, in the series OCA, Rome).

Taft, *Great Entrance* = id., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome 1978[2]).

Taft, "Melismos" = id., "Melismos and Comminution. The Fraction and its Symbolism in the Byzantine Tradition," in G. Farnedi (ed.), *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB* (AL 12 = SA 95, Rome 1988) 531-552.

TL = P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935).

van de Paverd, "Intercessions" = F. van de Paverd, "Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion Rites in John Chrysostom," OCP 49 (1983) 303-339.

van de Paverd, *Meßliturgie* = id., *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970).

Witzel, *Liturgia S. Basilii* = *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita*. Cum Praefatione Georgij Vuicelij (Mainz 1546).

is now accompanied by several later developments.[1] This ritual — minus the *Sancta sanctis*, which I have already treated elsewhere[2] — is the object of this present study.

A. The Ritual Today

Immediately after the ekphonesis of the Inclination Prayer, the presider recites the Elevation Prayer, Πρόσχες, Κύριε (*Respice, Domine*), then makes three metanies, saying at each, "O Lord, cleanse me a sinner and have mercy on me." Meanwhile the deacon, still before the Holy Doors, having wrapped his orarion around himself crosswise front and back to get it out of the way for communion,[3] bows three times with the priest. When he sees the priest reach out to take the Lamb in his hands for the elevation — thus at least from the time of the Philothean rubrics (ca. 1340)[4] — the deacon raises his orarion and cries, "Let us be attentive!" At this the priest elevates the Lamb and exclaims, "The holy [things] for the holy [ones]!" The people answer, "One [is] holy, one Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father! Amen!" Then the koinonikon is sung as the celebrating clergy proceed to the manual acts.

The 1950 Rome Hieratikon gives the ritual as follows:

> *And the priest prays secretly:* Lord Jesus Christ our God, look down from your dwelling place and from the throne of glory of your kingdom, and come to sanctify us, you who are seated on high with the Father, and yet are here with us unseen. And by the might of your hand deign that we, and through us all the people, might partake of your immaculate body and precious blood.
>
> *Then the priest bows, along with the deacon in his place, saying secretly three times:* O God, cleanse me a sinner and have mercy on me!
>
> *At this time the deacon wraps his orarion around himself crosswise. And when he sees the priest extend his hands and take the holy bread to make the holy elevation, he exclaims:* Let us be attentive!

---

[1] Cf. Taft, "Byzantine Communion Ritual."

[2] Cf. R. F. Taft, "'Holy Things for the Saints.' The Ancient Call to Communion and its Response," in: G. Austen (ed.) *Fountain of Life*. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P. (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, D.C. 1991) 87-102.

[3] Some sources like Philotheus' diataxis (TL 13) and 15th c. codex *Ambros. Gr. 84* (f. 94ᵛ) give the rubric for this a bit later, just before receiving communion or at the koinonikon.

[4] E.g., the diataxis of Philotheus (ca. 1340), TL 12-13 and 14-15th c. *Sinai Gr. 2046*, f. 20ᵛ; 15th c. diataxis of *Vatican Slav. 14*, KS 189; 16th c. euchology codex *Sinai 1919* (1564 AD), f. 51ʳ.

And the priest, elevating the holy bread, exclaims: Holy [things] for the holy [ones]!
The choir: One [is] holy, one Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father! Amen![5]

This present-day usage represents, as we shall see, a return to the simpler rite codified ca. 1340 in the diataxis of Philotheus,[6] which here, as in the Prothesis and preanaphoral rites, was itself an attempt to cut back the excrescent proliferation of medieval, chiefly monastic developments, belying once again the myth that Byzantine liturgy has never undergone any "reform." In eucharistic liturgies, communion rites, along with the introit, preanaphora, and dismissal, are the "soft points" of the "shape" of the liturgy, in earlier times points of "action without words," virgin terrain ripe for ceremonial embellishment and the interpolation of formulas.[7] Almost inevitably, these rites gradually acquired a plethora of odds and ends, words and gestures. None of this excrescence appears in the early Byzantine witnesses, which retain a pristine structure with neither rubrics nor formulas indicated for the manual acts or communion, but simply:

Prayer of Elevation
Elevation of the Lamb
Πρόσχωμεν
Sancta sanctis and response
Manual acts (fraction,[8] commixture, zeon[9])
Koinonikon[10]
Communion

Even the Prayer of Elevation is a later addition to the primitive shape, as we shall see. Originally, the diaconal call to attention followed by the *Sancta sanctis* and its response, then the communion psalm or koinonikon, were the only formulas at this point of the early eucharist, as we

---

[5] *Ἱερατικόν* (Rome 1950) 142.
[6] TL 12-13.
[7] Cf. R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding,* (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, D.C. 1984) ch. 11.
[8] Cf. Taft, "Melismos."
[9] Cf. R. F. Taft, "Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist," Mus 100 (1987) 323-342.
[10] Cf. Th. Schattauer, "The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study," OCP 49 (1983) 91-129.

see in Cyril/John of Jerusalem, *Catechesis 5,* 19-20[11] and the earliest Byzantine sources. In Antiochia as early as *Apostolic Constitutions* VIII, 13:11-16, other material had already been added to the *Sancta sanctis* response,[12] and in Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16,* 23, the same response has been modified in a trinitarian sense.[13] Constantinople apparently never adopted these Antiochene modifications of the pristine rite, however.[14]

B. THE ELEVATION PRAYER

I. Πρόσχες Κύριε (*RESPICE DOMINE*)

Other formulas and rubrics will eventually be interpolated into the pristine elevation ritual of the Great Church. The first of these is the Prayer of Elevation, which now precedes the *Sancta sanctis* communion call in all three Byzantine formularies, CHR/BAS/PRES. The textus receptus reads as follows:

Εὐχὴ τῆς ὑψώσεως τοῦ ἄρτου[15]	**Prayer of the Elevation of the Bread**
Πρόσχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου, καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου· καὶ ἐλθὲ εἰς τὸ ἁγιάσαι ἡμᾶς, ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συγκαθήμενος, καὶ ὧδε ἡμῖν ἀοράτως συνών. Καὶ καταξίωσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τιμίου αἵματος, καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ.	Lord Jesus Christ our God, look down from your dwelling place and from the throne of glory of your kingdom, and come to sanctify us, you who are seated on high with the Father, and yet are here with us unseen. And by the might of your hand deign that we, and through us all the people, might partake of your immaculate body and precious blood.

Though traditionally entitled the "Prayer of the Elevation of the Bread," it makes no reference whatever to the elevation, and is obviously

---

[11] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris (SC 126bis, Paris $1988^{2)}$ 168-71.
[12] *Les Constitutions apostoliques*, ed. M. Metzger, tome 1: livres I-II (SC 320) Paris 1985; tome 2: livres III-VI (SC 329) Paris 1986; tome 3: livres V-VIII (SC 336) Paris 1987), here SC 336:208-11.
[13] R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145, Vatican 1949) 567-69.
[14] Cf. van de Paverd, *Meßliturgie* 528-30; id., "Intercessions," 313-21.
[15] Title thus in 8th c. *Barberini Gr. 336,* BAS, f. 20^{v} (Brightman 341 = Parenti-Velkovska B336, no. 19.1); 11th c. *Messina Gr. 160,* f. 40^{r}; etc.

a prayer of preparation for communion. Note that the prayer is addressed to Christ and — except in GREG[16] — has no concluding doxology. The CHR/BAS formularies have in common three other prayers with a christological address: the Prayer of the Third Antiphon, the Gospel Prayer, and the *Nemo dignus*.[17] But except for the prayer before the Our Father, no other prayer of CHR/BAS lacks a doxology — or at least the customary finale "...always, now and ever, and unto the ages of ages, amen," as in the final, Skeuophylakion Prayer of CHR.[18] In the Elevation Prayer the doxology is supplanted by the *Sancta sanctis* itself, much as the introduction to the Our Father supplants the doxology of its preceding prayer.[19]

II. Textual Variants in the Πρόσχες Prayer

Though earlier euchology mss and other texts give a number of variants, as can be seen in the Apparatus below, the textus receptus of the Elevation Prayer Πρόσχες, Κύριε, is found from the 11th century on in mss of the new Constantinopolitan recension of CHR.[20]

The following in no way represents an attempt at a critical edition of the texts of the Elevation Prayers, an effort neither feasible nor possible at this stage of our knowledge of the Byzantine euchology ms tradition and our still embryonic taxonomy of its sources. It simply lists the variants I have noted in the mss listed in the apparatus.

Πρόσχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ⸢ἡμῶν,[1] ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου, ⸢καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου·[2] καὶ ἐλθὲ εἰς τὸ ⸢ἁγιάσαι[3] ἡμᾶς, ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ ⸢συγκαθήμενος,[4] καὶ ⸢ὧδε[5] ἡμῖν ἀοράτως ⸢συνών.[6] ⸢Καὶ[7] ⸢καταξίωσον[8] τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ⸢ἡμῖν[9] τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τιμίου αἵματος,[10] καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ ⸢λαῷ.[11]

[1] om. 15th c. roll *Geneva 24*. [2] om. 8th c. *Barb. Gr. 336* (f. 20v); 8-9th c. Ps.-Amphilochius, *In vitam s. Basilii* 6 (Combéfis 176); 10th c. *Sevastianov 474* (Orlov 272); 11th c. *Sinai Gr. 958* (BAS, f. 15v), *959* (BAS, f. 17v), *Sinai Georg. 89* (Jacob, "Version géorgienne," 114); 12th c. *Yale Beinecke 139* (f. 38r). [3] σῶσαι 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40r). [4] συνκαθεζόμενος 8th c. *Barb. Gr. 336* (f. 20v); 10th c. *St. Petersburg 226* (Orlov 274); 11th c. *Sinai Gr. 959* (BAS, f. 17v), roll *Jerusalem Stavrou 109;* 11-12th c. *Sinai Gr. 962* (f. 45v); 13th c. *Oxford Bodleian Cromwell 11* (pp. 45, 73, 86); 14-15th c. *St. Petersburg Imp. Publ. Bibl. 558* (Orlov 274); 16th c. *Burdett-Coutts III, 42,* ca. 1550-1600 AD (Swainson 136; for the date, note 42 below) ‖ συγκαθεζόμενος, καὶ τῷ ἁγίῳ τῷ Πνεύματι 10th c. *Grott. Γβ IV* (CHR f, 25v, not BAS f. 16r = Parenti GbIV, nos. 25, 51) ‖ συνκαθημένων 11th c. *Sinai Gr. 958* (BAS, f. 15v). [5] om. 11th c. *Sinai Gr. 959* (BAS, f. 17v) ‖ κάτω 12-13th c. roll *Vallicelliana 112 (G 70), Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22r); 14th c. *Athens Ethn. Bibl. 2086* (TL 129) ‖ συνκαθεζόμενος καὶ τῷ ἁγίῳ σου πνεύματι 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40r). [6] παρών 8th c. *Barb. Gr. 336* (CHR, f. 35r). [7] om. 8th c. *Barb. Gr. 336* (CHR, f. 35r); 10th c. *Sevastianov 474* (Orlov 274); 11th c. *Sinai Gr. 958* (BAS, f. 15v). [8] add. ἡμᾶς 13th c. *Oxford Bodleian Cromwell 11* (p. 45); 17th c. *Athens Ethn. Bibl. 753* (TL 129). [9] om. 10th c. *St. Petersburg 226* (Orlov 274). [10] om. 8th c. *Barb. Gr. 336* (f. 35r); 8-9th c. Ps.-Amphilochius, *In vitam s. Basilii* 6 (Combéfis 176); 10th c. *Sevastianov 474* (Orlov 274); 11th c. *Sinai Gr. 959* (BAS, f. 17v) ‖ τοῦ τιμίου σου σώματος καὶ τοῦ τιμίου σου αἵματος 10th c. *St. Petersburg 226* (Orlov 274) ‖ ...καὶ τοῦ τιμίου αἵματος 12th c. roll *Modena γ. M.1.19,* roll *Oxford Bodleian Add. E.12, Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22r), *Paris Gr. 347* (p. 93); 13th c. *Oxford Bodleian Cromwell 11* (pp. 45, 73, 86), *British Library Harl. 5561* (f. 17r), *Ann Arbor Univ. of Michigan 37* (f. 39v); 15th c. rolls *Geneva 24, British Library Add. 18070, Sinai Gr. 968,* 1426 AD (f. 19r); 16th c. *Modena 19* (f. 17r), *Burdett-Coutts III, 42,* ca. 1550-1600 AD (Swainson 136); several later mss in TL 129 ‖ τοῦ ἁγίου σώματος σου καὶ τοῦ τιμίου αἵματος 12-13th c. *Sinai Gr. 1036* (f. 41r) ‖ ...σώματος καὶ τοῦ ζωοποιοῦ αἵματος 12th c. *Sinai Gr. 973,* 1153 AD (f. 11r) ‖ ...σώματος καὶ τιμίου σου αἵματος 11th c. *Sinai Gr. 958* (BAS, f. 15v) ‖ ...καὶ τοῦ τιμίου αἵματος σου 12th c. *Yale Beinecke 139* (f. 38v) ‖ ...σου σώματος καὶ τιμίου σου αἵματος 10th c. *Grott. Γβ IV* (f. 25v, cf. 16r = Parenti GbIV, nos. 25, 51); 13th c. *Karlsruhe EM 6,* ca. 1200 AD (Engdahl 30) ‖ ...σου σώματος 17th c. *Athens Ethn. Bibl 762, 764* (TL 129) ‖ τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος σου 12th c. *Athens Byz. Museum* (TL 129); 15th c. *Athens Ethn. Bibl. 685* (TL 129). [11] add. σου 10th c. *Grott. Γβ IV* (ff. 16r, 25v = Parenti GbIV, nos. 25, 51); 11th c. *Sinai Gr. 959* (BAS, f. 17v), *Messina Gr. 160* (f. 40v), *Sinai Georg. 89* (Jacob, "Version géorgienne," 114); 12th c. *Paris Nouv. acq. lat. 1791* (CHR, not BAS, A. Strittmatter, "'Missa Graecorum,' 'Missa Sancti Iohannis Crisostomi.' The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom," *Traditio* 1 (1943) 114, 128); 13th c. *Karlsruhe EM 6,* ca. 1200 AD (Engdahl 30); 16th c. *Athens Byz. Museum 13* (TL 129).

[16] Renaudot I, 110.

[17] Brightman 311, 371, 377-78.

[18] *Ibid.* 344.21-26.

[19] *Ibid.* 339.20-22.

[20] E.g., 11th c. *Paris Gr. 391,* f. 31v; *Parma roll 1217/2;* 12th c. *Paris Coislin 214,* f. 15r; *Paris Gr. 328,* p. 69; 13th c. *Sinai Gr. 1037,* f. 54v; 14th c. roll *Jerusalem Taphou 517;* 15th c. *Iviron 373,* f. 11r; 15-16th c. *Jerusalem Sabas 382,* f. 34v; 16th c. *Sinai Gr. 2045* (1572 AD), f. 30r.

III. History

The presence of this prayer in all three Byzantine eucharistic services, CHR/BAS/PRES, automatically betrays it as a later addition, since no single prayer can be proper to all three distinct pristine formularies at once. Various possibilities can be envisaged. If originally foreign to all three formularies, the prayer could have been interpolated from an outside source into all three liturgies one at a time or into all three at once. If native to one Byzantine formulary — BAS would be the logical choice — it would have gone from there to the other two, as was the case with

the *Nemo dignus* prayer before the Great Entrance,[21] which went from BAS to CHR after both formularies had acquired a common history and begun to evolve together as variant formularies of the same local church or federation of local churches.

Although the present prayer is found in all mss of BAS and in our earliest ms of CHR, *Barberini Gr. 336*,[22] a mid-8th c. codex of the ancient Italian recension of CHR, two of the earliest mss of the ancient Constantinopolitan recension, the 10th c. *Sevastianov 474*[23] and the 11/12th c. *Sinai Gr. 961*, give the prayer only in BAS (f. 18^{r}),[24] with no corresponding formula in CHR (f. 26^{r}).

The 8/9th c. apocryphal *Vita* of St. Basil attributed to Amphilochius of Iconium also associates the *Respice* prayer exclusively with the BAS formulary. It cites the primitive redaction of the prayer (cf. the apparatus in the previous section) in the context of an account recording the divine revelation to St. Basil of the liturgy associated with his name.[25]

Another of the earliest mss of the ancient Italian recension of CHR, the 10th c. Uspenskij Euchology, *St. Petersburg 226*, provides confirmation that an Elevation Prayer is not integral to the pristine formulary of CHR. This euchology substitutes for the *Respice* formula a variant prayer of oriental provenance (see section B.IV.1 below). As Jacob has shown, the formulary of CHR in mss of the ancient Italian recension was placed after BAS in the euchology mss and began with the Prayer of the Catechumens, the first prayer proper to CHR.[26] All the preceding formulas of the Enarxis were later additions common to both formularies, and so were not copied again for CHR. The celebrant simply referred back to the text of BAS for such prayers identical in both liturgies. Furthermore, the original formulary of CHR also had no *Nemo dignus* prayer before the Great Entrance, nor the Elevation Prayer before the *Sancta sanctis*, formulas that CHR eventually absorbed from BAS.

Since CHR has no proper Elevation Prayer but shares the *Respice* prayer with BAS, we can presume that this liturgical piece is a later addition to the Byzantine eucharistic ordo. The interpolation occurred some-

[21] Taft, *Great Entrance* 127-30, 143.
[22] Parenti-Velkovska, B336 n. 40 = Brightman 341.
[23] KS 275-76.
[24] Cf. Dmitr II, 76.
[25] Ps.-Amphilochius, *In vitam s. Basilii* 6, Combéfis 175-76.
[26] Jacob, *Formulaire* 60-252 *passim*; id., "Tradition," 114-28, 137; cf. Taft, *Great Entrance* xxxi-xxxii.

time before the 8th century. By the middle of that century we already see the prayer in CHR and BAS of *Barberini Gr. 336*, and Jacob dates the redaction of the oriental variant prayer in *St. Petersburg 226* to the 7th century or earlier.

What characterized the ancient Italian recension of CHR is that in several mss some of these lacunae in the formulary of CHR are filled in not with the formulas from BAS, as was customarily envisaged, but with other prayers of oriental provenance.[27] That is what explains the presence in *St. Petersburg 226* of the Elevation Prayer of JAS/MK/GREG: it is but one of several formulas from the Greek Liturgies of the Middle East introduced into CHR by monk-copyists in the Basilian monasteries of S. Italy and Sicily.

IV. Variant Prayers

1. Ἀκατάληπτε λόγε:

I give the text of this Syro-Palestinian variant[28] from 10th c. *St. Petersburg 226* (f. 27^{v}) in the edition of Orlov,[29] with the negligible variants from its other appearances in mss from the same region of S. Italy,[30] 10th c. *Grottaferrata Γβ IV* (CHR, f. 16^{r})[31] and *VII* (BAS, f. 129^{v}),[32] and the 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40^{r}). Note, however, that in the latter two codices the variant text does not replace *Respice, Domine*, but follows it as an additional formula. Jacob sees this as manifesting an intermediate stage in the evolution of the Italo-Greek formulary of CHR: the influence of Constantinople has already induced the introduction of new Constantinopolitan formulas without, however, having yet led to the abandonment of the peculiar Italo-Greek localisms.[33]

[27] Jacob, *Formulaire* 63-196, 207-8, 499ff; id., "Tradition," 114ff, 137-38.
[28] Cf. Jacob, *Formulaire* 152-57, 182.
[29] Orlov 402; cf. KS 293.
[30] Cf. Jacob, *Formulaire* 184-85.
[31] Parenti GbIV, no. 25.
[32] Passarelli, no. 299.2.
[33] Jacob, *Formulaire* 182.

᾿Ακατάληπτε ⌜λόγε[1] ὁμοούσιε καὶ συναΐδιε τῷ πατρὶ καὶ τῷ ⌜ἁγίῳ[2] πνεύματι, πρόσδεξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ὕμνον τῆς φοβερᾶς καὶ ἀναιμάκτου ⌜σου[3] θυσίας σὺν ⌜τοῖς[3] χερουβὶμ καὶ σεραφὶμ ⌜βοᾶν[4] σοι τὸν τρισάγιον ὕμνον καὶ λέγειν· *[Πρόσχωμεν. Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.]*	Incomprehensible Word, consubstantial and coeternal with the Father and the Holy Spirit, receive our hymn of the awesome bloodless sacrifice too, in order that we might cry out to you with the Cherubim and Seraphim the thrice-holy hymn, and say: *Let us be attentive! Holy things for the holy!*

GbIV= 10th c. *Grott. Γβ IV* (CHR, f. 16^{r} = Parenti GbIV, no. 25.2); GbVII = BAS 10th c. *Grott. Γβ VII* (BAS f. 129^{v}; cf. Passarelli no. 299) M = *Messina Gr. 160* (40^{r}).

[1] add. καὶ M. [2] add. σου M. [3] add. σου GbVII ‖ τῶν GbVII; M. [4] βοῶντά GbVII; M.

This is obviously a Trisagion Prayer adapted as an introduction to the pristine *Sancta sanctis* communion call. Jacob has analyzed the text of the prayer and judges it to be of the 7th century if not earlier, and from the patriarchate of Antioch or Jerusalem.[34] Since the text in *St. Petersburg 226* is the earlier recension — still according to Jacob — it would have come to Italy before it underwent the later changes observable in other redactions of the same text: e.g., JAS of the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*,[35] Georgian PRES of the 10th c. *Graz Georg. 4*,[36] MK of the 12th c. Rossano Codex *Vatican Gr. 1970*,[37] GREG of the 14th c. *Paris Gr. 324*.[38] In all these liturgies save GREG the prayer serves the same purpose as in CHR of *St. Petersburg 226*, the original source of the other copyists' inspiration, though they have modified the text to make it less obviously unsuited for its new use as introduction to the *Sancta sanctis*.[39] Like *Respice, Domine*, the prayer is addressed to Christ and — except in GREG — has no concluding doxology.

[34] *Ibid.* 157.

[35] PO 26.2:226-28.

[36] M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae antiquiores* (CSCO 122-123, Scriptores Iberici 1-2, ser. I, vol. 1, Louvain 1950) 75.

[37] Swainson 66; G.J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark, edited from the manuscripts with a commentary* (OCA 234, Rome 1990) 54.

[38] Renaudot I, 113.

[39] Jacob, *Formulaire* 154-57.

2. ᾿Επίβλεψον, Κύριε:

BAS (f. 20^{v}-21^{r}) and PRES (f. 26^{r}) of codex *Sinai Gr. 973* (1153 AD) furnish another substitute for the traditional *Respice* formula, though the same ms gives the *Respice, Domine* in CHR.[40]

Εὐχὴ τῆς ὑψώσεως	**Prayer of the Elevation**
᾿Επίβλεψον, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐξ ὕψους ἁγίου σου καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ.[41]	Look down, O Lord our God, from the heights of your holiness and upon your inheritance, and make us worthy to receive your immaculate body and precious blood and through us to all your people.

This is little more than a paraphrase of the traditional *Respice, Domine*.

V. The Rubrics of the Elevation Prayer

Beginning with the first Constantinopolitan formulary of the old recension of CHR, the 10th c. *Sevastianov 474*, numerous mss give the customary Byzantine rubric for the priest to say the prayer bowed.[42] Very late sources such as 17th c. mss *Sinai Gr. 1047* (f. 26^{r}) and *1049* (f. 30^{r}) instruct that the prayer be said "with fear (μετὰ φόβου)," a sentiment echoed in the new call to communion: "Approach with fear of God and with faith!"[43] Other rubrics specify its recitation "secretly (μυστικῶς),"[44] though in general it was understood throughout the ms tradition that all prayers except the Our Father and the Opisthambonos were to be said

[40] Cf. Orlov 274; Dmitr II, 85-87.

[41] Text in Orlov 274; Dmitr II, 86, TL 190-91.

[42] E.g., 10th c. *Sevastianov 474*, KS 275; 11-12th c. *Vat. Gr. 1170*, KS 149; 15th c. roll *Geneva 24; Ambros. Gr. 637*, f. 32^{r}; *Sinai Gr. 968* (1426 AD), f. 19^{r}; *Sinai Gr. 986*, Dmitr II, 612; roll *British Library Add. 18070, Istanbul Patr. Library Panagia Kamariotissa 87 (90)* (1475 AD), f. 23^{v}; and *143 (146)*, f. 26^{r}; 16th c. *Jerusalem Sabas 48* (1537 AD), f. 48^{r}; *Burdett-Coutts III, 42* (ca. 1550-1600 AD), Swainson 136 (for the new dating of this ms see R. Mathies, "An Important Greek Manuscript Rediscovered and Redated (Codex Burdett-Coutts III.42)," *Harvard Theological Review* 76 (1983) 131-133.); *Sinai Gr. 2017* (1570 AD), f. 35^{r}; *Sinai Gr. 2111* (1594 AD), f. 47^{r}; 17th c. *Esphigmenou 120* (1602 AD), Dmitr II, 961; *Sinai Slav 14*, f. 29^{v}.

[43] Brightman 341.25. I say "new call" because it is a doublet of the ancient call, the *Sancta sanctis*. See Taft, "Byzantine Communion Ritual," 365, 368-73, and chapters V & XIV of Taft, *Communion*.

[44] E.g., 13th c. *Sinai Gr. 966*, BAS, f. 45^{r}; 15th c. *Ambros. Gr. 84*, f. 94^{r}, and *637*, f. 32^{r}; 15-16th c. *Jerusalem Sabas 382*, f. 34^{v}; *Sinai Gr. 1919* (1564 AD), f. 50^{v}.

silently. The 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40ʳ) instructs the priest to extend his arms while saying the prayer. This is a rarity: there is very little Byzantine evidence for the orant position in liturgical prayer. A similar rubric to say the prayer in the orant position is found in Slavic usage in the *Edinoverćy Činovnik* (f. 66ᵛ). Following the prayer, the bishop puts on his omophorion (f. 58ʳ).[45] A later Italian codex, *Grottaferrata Γβ XIX* (1591 AD), has the priest extend his hands over the consecrated bread while reciting the prayer (f. 16ᵛ).

C. The Elevation of the Lamb

The elevation ritual, comprising the rubric for the priest to elevate the Lamb while exclaiming the *Sancta sanctis*, and the people's response to that exclamation, is found throughout the extant Byzantine ms tradition from its inception in the 8th century.[46] The preceding metany or metanies, and other rubrics and formulas ultimately rejected by the textus receptus but numerous in some sources, appear only later, as will be shown below.

I. History: Palestine

An elevation of the consecrated bread before communion appears almost everywhere by the 6-7th centuries in traditions derived from the Jerusalem-Antiochene ambience of liturgical diffusion, doubtless part of the general move at the beginning of the Middle Ages to "show the host" before communion, as in the *Ecce agnus Dei* of the Roman Mass.[47] In the Christian East such a precommunion elevation now accompanies the

[45] Likewise in the archieratikon of Gemistos, Dmitr II, 314; Symeon of Thessalonika, *Expositio de divino templo* 90, PG 155:741.

[46] I.e., with the 8th c. *Barberini Gr. 336*, ff. 20ᵛ, 35ᵛ (Brightman 341 = Parenti-Velkovska B336, nos. 19, 40). The 8th c. rite also includes the diaconal exclamation "Let us be attentive (Πρόσχωμεν)," which has been an element of the Antiochene-type communion ritual since the 4th century. I do not consider it here, since it introduces not the elevation but the *Sancta sanctis* exclamation. This is seen in the fact that late 4th c. sources like Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16*, 22 (ST 145:565) and *ApConst* VIII, 13:11 (SC 336:208-9), have the warning and exclamation — but no elevation. The warning, found in Byzantine mss from the start, I treat with the *Sancta sanctis*, to which it belongs, in chapter V of Taft, *Communion*.

[47] J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Missarum sollemnia*, 2 vols. (New York 1951, 1955) II, 335, 372-73.

Sancta sanctis in all eucharists save the Assyro-Chaldean and Ethiopian.[48] Since its presence in Egyptian liturgies, from which the Ethiopian eucharist derives, is probably a later Byzantinism, this confirms its origin in the Jerusalem-Antioch axis, probably in hagiopolite usage. At any rate that is where we first see it, in the patriarchate of Jerusalem. Indeed, by strange coincidence, the two earliest unambiguous witnesses are from the same town, Scythopolis in Palestine.

1. John of Scythopolis (ca. 536-550):

John Scholasticus, bishop of Scythopolis ca. 536-550,[49] in his *Scholia in Ecclesiasticam hierarchiam* III, 2 attributed to Maximus Confessor, speaks of:

… τὴν ὕψωσιν τῆς μιᾶς εὐλογίας τοῦ θείου ἄρτου … ὃν ὑψοῖ ὁ ἱερεύς, λέγων, τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.[50]	… the elevation of the one eulogy of the one holy bread...which the priest elevates, saying: *Holy things for the holy!*

This emphasizing that only one holy bread is elevated, not only presages later debates, as we shall see in section C.IV below. It also reflects the earliest eucharistic "one bread, one body" symbolism found in 1 Cor 10:17 — "Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread." — stressed especially in the symbolism of the breaking of the bread (fraction), as I have shown elsewhere.[51]

2. Cyril of Scythopolis († ca. 558):

From the same place and time, Cyril of Scythopolis († ca. 558), *Life of St. Euthymius* 19, witnesses to the elevation in 6th c. JAS: "And when this [the anaphora] is finished, the priest with hands extended on high, carry-

[48] Hanssens III, nos. 1374-1380; Brightman 61.21, 101.17ff, 138, 184.14ff, 191, 237, 296, 447.10; E. S. Drower, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East* (London 1956) 130, 146, 156, 165, 181-2, 193. Despite the fact that Brightman inserts the editorial subtitle "Elevation" (Brightman 191, 296), there is in fact no elevation in the Ethiopian and Assyro-Chaldean liturgies.

[49] B. Baldwin, A. Kazhdan, "John Scholastikos," *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York/Oxford 1991) 2:1067-68.

[50] PG 4:137A; cf. also III, 3:10, PG 4:148B (= CPG 6852/7708). On the question of authorship, see H.U. von Balthasar, "Das Problem der Dionysius-Scholien," in id., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2nd ed. (Einsiedeln 1961), 644-672, here 654.

[51] Taft, "Melismos" esp. 534-38, 546-52.

ing and showing to all the mystery administered for our salvation, says in a loud voice audible to all the people: *Holy things for the holy!*"[52]

3. Anastasius of Sinai († post 700):

Similarly, another Palestinian source, Abbot Anastasius of Sinai († *post* 700), *Oratio de sacra synaxi,* says that before the diaconal Πρόσχωμεν and the priest's Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, the priest "elevates the Bread of Life and shows him to all."[53]

4. Leontius' Life of St. Stephen the Sabaite († 794):

An inkling that the elevation of the consecrated eucharistic bread could have deeper theological implications than might first appear also emerges in the Palestinian sources, possibly from Byzantium since we will see such concerns a century and a half earlier in Maximus Confessor (section C.III.2 below). The Greek (but not the Georgian[54]) redaction of the *Life of St. Stephen,* wonderworker monk of St. Sabas (†782), by his disciple Leontius,[55] gives this account of a eucharist the thaumaturge celebrated in his cell:

Ὁ ἀββᾶς Στέφανος, ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἡσυχαστηρίῳ προσήνεγκε τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ... ἀυτοῦ δὲ κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν θεσμὸν τὴν προσφορὰν τῆς προθέσεως ἀναφέροντος, καὶ βοῶντος, καὶ λέγοντος· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, ἔλαμψεν ὑπ' αὐτοῦ ἡ χάρις τοῦ Κυρίου, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπεφοίτησεν ἐπ' αὐτόν, καὶ τὸ εὐκτήριον ὅλον ἀπείρου φωτὸς ἐπλήρωσεν ...[56]	Abbas Stephen was celebrating the spiritual and bloodless sacrifice in his cell ... and when, according to the church's ritual, he elevated the prosphora of the oblation and exclaimed and said the "Holy things for the holy," the grace of the Lord shone from him, and the Holy Spirit came down upon him, and the whole oratory became filled with an infinite light ...

Here we see the Spirit descending upon the celebrating presbyter at the elevation — a remarkable sign of the importance the ritual had acquired. As happened with the anaphoral epiclesis, within a couple of cen-

[52] E. Schwartz (ed.), *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49.2, Leipzig 1939) 46.

[53] PG 89:841 (= CPG 7750).

[54] G. Garitte, "Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le sabaïte," Mus 67 (1954) 83-90.

[55] *Ibid.* 83ff.

[56] *Vita S. Stephani Sabaitae Thaumaturgi Monachi* 9 (= BHG 1670), AASS 13 Julii, 3:533.

turies the emphasis will shift to the descent of the Spirit upon the gifts, as we see in section C.IV.1 below.

II. ANTIOCHIA

By the end of the 7th century the elevation appears in Antiochene and Constantinopolitan sources as well. James of Edessa (ca. 633-708),[57] in his *Epistle to Thomas the Presbyter*, witnesses to it in Antiochene usage:

> the priest ought to testify to the people and admonish them, saying, "These holy things of the body and blood are given to the holy and pure, and not to them that are not holy." And while he testifies to this and cries aloud, he raises the mysteries on high and shows them to all the people as if for a testimony. And the people immediately cry aloud and say, "The one Father is holy" and the rest. And so they communicate in the mysteries.[58]

III. BEGINNINGS IN THE RITE OF CONSTANTINOPLE

1. Chrysostom in Constantinople (398-404):

In Constantinople Chrysostom, referring to the *Sancta sanctis* in his *In Heb hom. 17*, 4-5, compares the priest's exclamation to the raised hand of an olympic herald crying out to the crowds:

> After the whole sacrifice has been completed...with a loud voice, with an awful cry, like some herald lifting his hand on high, standing aloft conspicuous to all, and crying out in that awesome silence, the priest[59] invites some and excludes others, not doing this with his hand, but with his tongue more clearly than with his hand. For that voice falling on our ears is like a hand that pushes away and expells some, and leads in and pre-

[57] Though bishop of Edessa under the patriarch of Antioch for four years, James was born and spent most of his life in the diocese of Antioch: J.-M. Sauget, "Giacomo di Edessa," *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, 3 vols. (Rome 1983-1988) 2:1508-9, and the relative bibliography.

[58] Dionysius bar Salibi, *Expositio liturgiae*, ed. H. Labourt (CSCO series 2, tome 93 = Scr. Syri 13 [text]-14 [versio], Paris/Leipzig 1903) Syriac text 9, versio 38-9; English trans. adapted from Brightman 492.

[59] The manuscripts of this text assign this invitation to the deacon (see PG 63:132 note b), but later the passage refers to the priest, and since, traditionally, it is the priest who proclaims the *Sancta sanctis* in all sources, this assignment of it to the deacon is undoubtedly a slip of the golden tongue or of the copyist. See van de Paverd, *Meßliturgie* 529-30. The 15th c. Byzantine euchology codex *Sinai Gr. 986* (Dmitr II, 612) also assigns the *Sancta sanctis* to the deacon, but in the face of the unanimous testimony of other Byzantine sources, early and late, this too must be judged an aberration.

sents others... For when he says, "Holy things for the holy," he is saying this: "If anyone is not holy, let him not approach."[60]

Van de Paverd once agreed with Hanssens that this meant the priest raised aloft his *empty hand* at the *Sancta sanctis*.[61] In a more recent article van de Paverd changes his mind,[62] and rightly, I think, because the text of Chrysostom, *In Heb hom. 17*, 4-5, contrasts the priest's *voice* (not hand) with the herald's hand, but clearly implies that the priest does not raise his hand: it is *the priest's raised voice* that does in church what *the herald's raised hand* does at the Olympic Games.

Van de Paverd's other argument, that the priest was holding the consecrated gifts in his hand, may well be true — but not, in my view, because Chrysostom says in another sermon, *In Acta apost. hom. 21*, 4, that at this moment "the sacrifice is in the [priest's] hands and everything is prepared."[63] I believe van de Paverd was right the first time, when he asserted that this text, as well as Chrysostom's *In Phil hom. 3, 4*,[64] both refer to the anaphoral intercessions and diptychs, not to the postanaphoral litany.[65]

Regardless of the merits of this argument, however, it is likely that the presiding celebrant did, in fact, have the consecrated bread in his hands at this point of the service. But at least from Chrysostom's homilies, one cannot argue that he raised it aloft at the *Sancta sanctis* for the people to see. *Per se* there would be nothing to prevent it, however. Chrysostom, *In Heb hom. 17*, 4-5 just cited, tells us that heralds raised a hand to get attention, and in Late Antiquity acclamations, including Christian acclamations, were accompanied by raising the right hand,[66] somewhat like the leftists' closed-fist salute often witnessed to the chant of slogans in political demonstrations in our beleaguered century. If the celebrant was holding the bread, he could well have raised that too.

---

[60] PG 63:132-33.

[61] Hanssens III, no. 1383 and van de Paverd, *Meßliturgie* 530.

[62] Van de Paverd, "Intercessions," 336-39.

[63] PG 60:170-71.

[64] PG 62:204.

[65] Van de Paverd, *Meßliturgie* 501-7, 513-15. I treat this question in detail in chapter II of Taft, *Communion*.

[66] Illustrations in F. Cabrol, "Acclamations," DACL 1.1:240-265, esp. 253 and 253-55: illustrations 56-57.

2. Maximus Confessor (†662):

At any rate, by 655 AD Maximus Confessor, *Relatio motionis* 4[67] provides unambiguous testimony to present Byzantine usage. Arguing boldly against the popular notion that the emperor is a priest, he asserts:

Τί οὖν; οὐκ ἔστι πᾶς βασιλεὺς Χριστιανὸς καὶ ἱερεύς; Καὶ εἶπον· Οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γὰρ παρίσταται θυσιαστηρίῳ, καὶ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τοῦ ἄρτου ὑψοῖ αὐτὸν, λέγων· *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*[68]	"What, then? Is not every Christian emperor also a priest?" And I said, "He is not, for he does not stand at the altar, and after the consecration of the bread, elevate it, saying: *Holy things for the holy!*"

Noteworthy in this text is not the usage it describes, no different from what we saw in JAS a bit earlier nor from what we still have today. What is remarkable, rather, is the importance Maximus assigns to the elevation. He obviously views it as a rite of some significance, even emblematic of the priestly ministry.

3. Pseudo-Amphilochius (8-9th c.):

The 8/9th c. Ps.-Amphilochius of Iconium, *In vitam S. Basilii*, recounting the revelation to St. Basil of the liturgy that bears his name, puts the elevation rubric before the *Respice* prayer, so that the prayer is recited while the celebrant is holding the Lamb aloft:

ὕψωσε τὸν ἄρτον καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς εὐχῆς τῆς ἀναφορᾶς, ἐκτενῶς εὐχόμενος καὶ λέγων· Πρόσχες, κύριε... Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.[69]	He elevates the bread and after the end of the prayer of the anaphora, praying fervently and saying, "Look down, Lord... Holy things for the holy!"

We find the same thing in 10th c. BAS of the *Pyromalus Codex* and the related version of Johannisberg: the priest elevates the Lamb before the *Respice* prayer, so that the *Sancta sanctis* appears to be the latter's ekphonesis.[70] As Jacob has remarked, the agreement of these two sources of BAS rules out this being explained away as the idiosyncracy of some

---

[67] On the date: P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* (SA 30, Rome 1952) 56, 59.

[68] PG 90:117B.

[69] Ps.-Amphilochius, *In vitam S. Basilii* 6, Combéfis 176 (= BHG 247e). Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church* (Birmingham Byzantine Series 1, London 1982) 195, translates it: "Basil lifted up the bread and prayed out loud," but that is not what the text says.

[70] Goar 156; Witzel, *Liturgia S. Basilii* f. e-vii^{r-v}.

copyist.[71] It could be one more sign that *Respice, Domine,* is a later intrusion into the formulary even of BAS, in this instance splitting the elevation off from its accompanying proclamation, the *Sancta sanctis*.[72]

4. Ps.-John Damascene:

A homily of unknown date and provenance spuriously attributed to St. John Damascene, *De corpore et sanguine Christi* 15, says: "Then it [Christ's body] is elevated in the hands of the priest as on the cross, and distributed and broken."[73] The comparison between the elevation of Christ before communion and on the cross will be resumed by the Byzantine commentators (section C.IV.4 below).

IV. Later Byzantine Sources: Ritual and Theology

Despite earlier hints in Maximus and Leontius, only in the 12th century does the ritual of the elevation of the Lamb become a topic of discussion in Byzantine eucharistic theology. The debated issue was a point of ritual casuistry with theological implications. The gradual development of the original selection and preparation of the bread and wine for the Byzantine eucharist, once accompanied by a single offertory prayer,[74] into a complex Prothesis rite employing several prosphoras each with its distinct formula and purpose,[75] would eventually give rise among Byzantine authors to a complex casuistry and frequent disputes concerning the number, use, and placement of the eucharistic prosphoras; about which

[71] Jacob, *Formulaire* 331.

[72] The reading *Sancta scimus* in the edition of the Johannisberg version in *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei : ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos auctoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum*... (Mainz 1594) 131, is not found in the earlier editions by Georg Witzel, *Liturgia S. Basilii*... (Mainz 1546); id., *Exercitamenta syncerae pietatis multo saluberrima inter quae lector habes Liturgiam seu Missam S. Basilij Mag. recognitam*... (Mainz 1555).

[73] PG 95:409 (= CPG 8117).

[74] Brightman 311; cf. Taft, *Great Entrance* 24-28, 267-68.

[75] The relevant witnesses and an historical overview are given most recently in G. Descoeudres, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zur architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 16, Wiesbaden 1983) 84-126; cf. also the older studies Hanssens II, nos. 334-51, 359-67; Mandalà, *La protesi*, esp. 107-147; S. Pétridés, "La préparation des oblats dans le rite grec," EO 3 (1899-1900) 65-78.

of them were consecrated or not;[76] and, as we shall see in a moment, about which one was to be raised at the elevation. When one situates this within the broader framework of the "azyme controversy" over the composition of the eucharistic bread (leavened vs. unleavened);[77] the developing casuistry concerning its confection and how;[78] and the later scholarly debates about the possible relation between the eulogia, the Roman fermentum and sancta, and the commixture;[79] one sees how successful medieval Christians were in complicating even such a basic staple as bread.

1. Patriarch Nicholas III (1084-1111):

From the *Responses* of Nicholas III Kyrdiniates Grammaticus, patriarch of Constantinople (1084-1111), to the *Questions* of John the Hesychast, monk of Mt. Athos, ca. 1105, it appears that there was more than one prosphora or eucharistic bread present on the altar during the anaphora,[80] something that is confirmed by other sources as well.[81] Inevitably, the question arose: what should be elevated at the precommunion ὕψωσις? Just one consecrated Lamb? Or all the bread indiscriminately?

These *Questions/Responses,* liturgico-canonical casuistry somewhat tortuous in its reasoning, must be read in context. Nicholas and his hagiorite interlocutor are not directly concerned with our problem — the precommunion elevation — though they mention it tangentially. For them the issue was not the eucharistic species but the unconsecrated eulogia or antidoron, the blessed bread distributed to the people at the end of the liturgy. From *Questions/Responses 8-10* we can glean three points at issue:

1. How many kinds of blessed bread(s) are there?
2. Who is authorized to eat them?
3. Where are they to be consumed?

Question 8 deals in general with "the prosphoras and wine offered in church (τὰ προσφερόμενα ἐν ἐκκλησίᾳ οἷον προσφορὰς καὶ νάματα)." Can the priest consume these offerings as he wishes, like ordinary bread? Or

[76] Mandalà, *La protesi* 170-79; Hanssens II, nos. 326-51, 359-67; Jugie, *Theologia* 3:219-23; S. Pétridés, "La préparation des oblats dans le rite grec," EO 3 (1899-1900) 65-78.

[77] Hanssens II, nos. 230-301; Jugie, *Theologia* 3:232-56.

[78] Hanssens II, nos. 368-81.

[79] I treat this extensively in chapter VIII of my book mentioned

[80] Oudot, *Acta* I, 16-18 (= Reg 982).

[81] I cite numerous Byzantine sources in Taft, "Melismos," 546-51.

should he only eat a small portion of them — and if so, what is to be done with the rest? Nicholas' interrogator, monk John, knows priests who distribute what is left over to whomever they want (ᾧτινι βούλονται). It is obvious, then, that the question concerns leftover *unconsecrated* bread: no Orthodox interlocutor would have had to ask what to do with the eucharistic species.

In his *Response 8,* Nicholas distinguishes two sorts of unconsecrated bread to be disposed of after the liturgy, and in so doing uses terms that relate some of these breads directly to the elevation:

1. "The fragments of the elevation (τὰ τῆς ὑψώσεως κλάσματα)," also called the "elevated prosphora (ὑψουμένην προσφοράν)" in *Question 10.*
2. "The remains of the others (τὰ δὲ περιττὰ τῶν ἄλλων)."

That both sorts of bread were *unconsecrated* is confirmed by *Question 10,* which asks if "those excluded from the holy gift" — i.e., from holy communion — "ought to consume an elevated or offered prosphora (εἰ χρὴ τοὺς κεκωλυμένους ἀπὸ τῆς ἁγίας δωρεᾶς ἐσθίειν ὑψουμένην προσφορὰν ἤτοι προσκεκομισμένην)," which I take to be not two sorts of bread but just two synonyms for the same thing. Note here, too, the reference to the elevation.

Two issues had to be settled: who can consume this leftover bread, and where? As to where, Nicholas responds that the "fragments of the elevation" [1] must be consumed in church. The "remains of the others" [2] can be consumed at home, but "separately (ἰδιαζόντως)" and "alone (κατὰ μόνας)" — i.e., not together with other victuals (Nicholas mentions milk cheese, fish by way of example). *Question/Response 9* deals with who can consume them. As to the first question, were the offerings given in church (ἡ γενομένη καὶ προσφερομένη τῷ ναῷ προσφορά), including both of the above two categories, "the fragments of the elevation" and "the rest," to be distributed to everyone or consumed by the priests and deacons only, while the people were given as antidoron ordinary unblessed bread? The monk John knew the latter usage. Nicholas responds that since whatever one eats should be blessed, that is all the more true of bread distributed to the faithful in church. So he reproves distributing unblessed bread as antidoron. Furthermore, the offered prosphoras should not be restricted to the clergy, but distributed as antidoron "to all the brethren (πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς), so that ... all partake of the bread of blessing in common (τῆς εὐλογίας τοῦ ἄρτου κοινῶς πάντες μεθέξονται)."

So far so good. The problem arises with the rest of Nicholas' *Response 9:*

1. Προσφορὰν δὲ μίαν ὑψοῦν ἄξιον ὡς καὶ πάντες τελοῦσιν ὅτε ἐπιφωνεῖται τό· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός· **2.** τὰ δὲ λοιπὰ τὰ κείμενα κάτωθεν ἐπευλογοῦνται ἀπὸ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἣν τὸν τότε καιρὸν πιστεύομεν γίνεσθαι· **3.** τὰς δὲ ἀκεραίους προσφορᾶς ἀφ᾽ ὧν τὰ ἅγια ταῦτα ἀφορίζονται πάσας ὁ ἔχων πίστιν ὡς μίαν ἔχει· **4.** ὥσπερ γὰρ καὶ ἐν τοῖς μικροῖς τμήμασι τοῖς ἱερουργουμένοις[82] τὸ πᾶν τῆς εὐλογίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος πιστεύομεν ἐπεισέρχεσθαι, **5.** οὕτω δὴ καὶ ταύτας ἀφ᾽ ὧν ταῦτα ἀφορίζονται μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἡγούμεθα κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον.[83]

1. It is fitting to elevate only one prosphora, as everyone does, when the "One [is] holy, one Lord, Jesus Christ," is proclaimed. **2.** The rest [of the gifts] set out [on the altar] are blessed by the descent of the Holy Spirit, which we believe happens at this time. **3.** The pure prosphoras from which these holy things are set apart, the person with faith holds to be one. **4.** For just as we believe the fullness of the blessing of the Holy Spirit comes down upon the smallest of the consecrated pieces, **5.** so all those [pure prosphoras] from which these [consecrated pieces] are set apart we consider one and the same, in my opinion.

This text is confusing, because *Question 10* cited earlier refers to the *offered* and *elevated,* but clearly *not consecrated,* bread, whereas here in *Response 9* it is clear that the elevated prosphora can only mean the *consecrated* Lamb. *Several* pieces of bread are "set out" (**2**), apparently on the altar (if there were only one prosphora on the altar, what would be the point of the debate about which one to elevate?). But *only one consecrated prosphora* is elevated at the *Sancta sanctis* (**1**), though Nicholas affirms that the Holy Spirit descends on all of the prosphoras equally (**1-2, 4**), i.e., even on those not elevated. Since Nicholas surely cannot mean that the consecrated Lamb and the unconsecrated but blessed eulogia have received the very same blessing and grace of the Spirit, and share the same reality — for an Orthodox that would be rank heresy — he must mean that all the *consecrated prosphora* on the altar receive equally the blessing of the Spirit, even if only one of them is elevated at the *Sancta sanctis*.

At any rate, *Response 9:*

1. Distinguishes between [a] the one elevated prosphora (**1**) — obviously, the consecrated the Lamb and [b] "the rest of the pieces" of bread on the altar (**2**), both of which together comprise "the holy things" (**3**) — i.e., the consecrated gifts.

---

[82] Literally, ἱερουργέω means to perform priestly ministry, hence to offer sacrifice, but in the context I take it as meaning "to sacrifice," i.e., "consecrate."

[83] Oudot, *Acta* I, 18.

2. Distinguishes, further, between these two sorts of consecrated "holy things" [a-b], called "the consecrated pieces" (**4**), and [c] "the pure prosphoras" from which these "holy things" are taken (**3, 5**).

So we are dealing in *Response 9* with three sorts of bread, two [a-b] consecrated and found on the altar (**1-2**), one [c] unconsecrated (**3, 5**):

[a] The consecrated Lamb, which alone is elevated at the *Sancta sanctis* (**1**).

[b] Other "consecrated pieces" on the altar (**4**), taken from the (unconsecrated) "pure prosphoras" (**3, 5**).

[c] The latter "pure prosphoras" (**3, 5**), not on the altar, from which, at the Prothesis, categories 1 and 2, the consecrated Lamb (**1**) and the rest of the "consecrated pieces" (**2, 4**), both comprising "the holy things" consecrated on the altar at the eucharist (**3**), are prepared, yet distinguished (**3, 5**).

Just as the other consecrated particles on the altar (**4**), consecrated even if not elevated with the Lamb, are one with the Lamb by the descent of the Holy Spirit at the elevation, Nicholas argues, and together with the Lamb comprise "the holy things" (**2-4**); so too, the unconsecrated prosphoras are for Nicholas one and the same thing (**3, 5**). The thrust of this final affirmation eludes me, though it seems, in fact, to be the point of Nicholas' whole convoluted reasoning: to deny any distinction among the prosphoras offered and used at the eucharist but not consecrated: they are not reserved to the clergy but can be given to all the faithful indiscriminately.

Even more serious is the confusion caused by the fact that here in *Response 9,* Nicholas explicitly states that only one prosphora is to be elevated, whereas *Question and Response 8* and *10* refer in the plural to "the fragments of the elevation," and to "an elevated prosphora," both of which were clearly unconsecrated, since the question is posed whether those excluded from communion may receive them. One possible interpretation would be to consider these unconsecrated "elevated" breads in *Response 8* and *10* as referring to the Rite of the Elevation of the Panagia.[84] But that would be out of context here, for the Panagia or prosphora particle offered in honor of the Theotokos was elevated, in imitation of the elevation of the Lamb, not at the *Sancta sanctis* but at the

[84] On this service see J. J. Yiannias, "The Elevation of the Panaghia," DOP 26 (1972) 225-236, esp. 229-30, 233.

priest's Ἐξαιρέτως ekphonesis that opens the diptychs of the departed with a commemoration of the Mother of God.[85]

One can only conclude, then, that Nicholas is using terms loosely (something not unusual for Byzantines[86]). In one instance, by "elevated prosphora" he means the single, consecrated, elevated Lamb. In another, he is referring to what he calls elsewhere "the fragments of the elevation." This I would interpret to be the bread left over from the prosphoras, chosen among those offered at the liturgy, from which, by Nicholas' time, the matter to be consecrated was extracted at the Prothesis.[87] So it seems that "the fragments of the elevation" in *Response 8,* or the "elevated prosphora" in *Question 10,* are the same as the "pure prosphora" in *Response 9:* both are the remains of the prosphora from which the bread to be consecrated, including both the Lamb or "elevated prosphora" and the other "consecrated pieces," were cut. This is confirmed by no. **4** of the response of Elias of Crete cited below in the next section (C.IV.2), where "the fragments of the prosphora of the elevation" are clearly the unconsecrated remains of the prosphora from which the Lamb is extracted at the Prothesis. These "fragments of the elevation," though not consecrated or even offered on the altar with the commemorative particles, were treated with greater reverence than ordinary eulogia, and could be consumed, according to both Nicholas and Elias, only in church,[88] though they were not reserved to the clergy but could be given to all the baptized.

Most of this is confirmed by Byzantine canonist Theodore Balsamon (ca. 1130/40-*post* 1195), from ca. 1185/90 absentee patriarch of Antioch resident in Constantinople, in his commentary on canon 7/8 attributed to Theophilus of Alexandria (385-412)[89]:

[85] Brightman 300.31-301.22. See R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991) 9-10, 100-102, 188-20.

[86] Cf. Taft, *The Diptychs* 6-9.

[87] Cf. Nicholas' own diataxis and the other sources cited below in note 91. For the history of the Prothesis rite, see note 75 above; for in its present form, Brightman 356-57.

[88] *Response* 8-9, Oudot, *Acta* I, 16-19; canons 13 and 20, J.P. Pitra (ed.), *Spicilegium Solesmense,* 4 vols. (Paris 1852-1858, repr. Graz 1963) 4:470-71, 473 (= Reg 985). The same response is cited with approval by Elias of Crete some time after 1111 AD: Laurent, "Proscomidie," text: 133 lines 236-41; trans. 140, cited in the next section (C.IV.2).

[89] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.),* 2 vols. plus Index (FCCO fasc. 9, Grottaferrata 1962-1964) II, 269 (= CPG 2678.2).

> If there is something left over from those things offered by the faithful for the sacrifice, after what are consumed in the divine mysteries, he [= Theophilus] says the clergy should divide them up so that they are eaten and drunk by them, and also by the lay faithful, but the catechumens are not to be given any of them. For since they were offered at the altar, and from them particles were extracted for the divine gifts, and the latter consecrated (ἐξ αὐτῶν μερίδες ἐλήφθησαν εἰς τὰ θεῖα δῶρα, κἀκεῖνα ἡγιάσθησαν), how can some of them be given to the imperfect to be consumed?[90]

Another document of Nicholas, a diataxis of the Prothesis, shows that at least four prosphoras were used in preparing the breads for the liturgy, one for the Lamb, the others for the commemorative particles.[91] So it is possible that the whole problem arose because some priests were elevating not just the Lamb *but the diskos*, which held the consecrated Lamb as well as the unconsecrated commemorative particles, another Byzantine "bread-issue" that Nicholas does not address but was also the source of considerable casuistic debate.[92]

The above attempt to resolve the (to me at least) apparently contradictory data Nicholas supplies should not distract us from his most remarkable affirmation in *Response 9* (**2**) cited above. Speaking of the elevation at the *Sancta sanctis*, he refers to "the descent of the Holy Spirit, *which we believe happens at this time.*" The only equivalent affirmation I know of in Orthodox writing to such a seemingly unorthodox view of when the Holy Spirit comes upon the gifts in the eucharistic rite is Leontius' *Vita* of St. Stephen the Sabaite (†794), cited above in section C.I.4.

Since Nicholas' seeming departure from traditional Orthodox thought on the descent of the Holy Spirit in the eucharistic epiclesis,[93] not at the elevation, caused not a ripple, though his text did not pass unnoticed — Elias of Crete discussed in the next section (C.IV.2) cites it — it is better to interpret these texts as referring to the moment when the epicletic prayer takes full effect. At any rate it is hardly imaginable that either Leontius or Nicholas meant to impugn the efficacy of the epiclesis in the consecration of the gifts. Had Nicholas, a Constantinopolitan patriarch,

[90] PG 65:41AB.

[91] *Nova patrum bibliotheca*, ed. A. Mai, G. Cozza-Luzi, 10 vols. (Rome 1852-1905) 10.2:111-12 (= Reg 992); Hanssens II, no. 334; Mandalà, *La protesi* 124-26. On the question of the commemorative particles, see Hanssens II, nos. 326-351; Mandalà, *La protesi* 170-79.

[92] See the references in note 76 above.

[93] Jugie, *Theologia* 3:257-301 presents the views of numerous Orthodox authors, albeit with polemical intent.

done so it could hardly have failed to cause a stir. This does not make Nicholas' views any less startling, but in the complete absence of anything even remotely approaching an adequate history of Byzantine eucharist theology, I do not know what more to say on the issue, except to note the close connection in eastern theology between the epiclesis and the "manual acts" before communion, especially the Byzantine commingling and zeon[94] rites, both of whose formulas mention the Holy Spirit.[95] Furthermore, the "communion in the Holy Spirit" for which the epiclesis prayers of both CHR and BAS pray[96] — i.e., the notion that in Holy Communion we receive not just the Body and Blood of Christ but the Holy Spirit as well — is a common theme in the theology of the Fathers, as I have shown elsewhere.[97]

But this discussion is carrying us far afield; suffice it to cite one patristic text where the epiclesis/Spirit/manual-acts connection is explicit. Narsai of Nisibis (†502), *Homily 21*, describes this axis in these terms:

> By the power of His [i.e., the Spirit's] will the priest distributes life in the Bread, and drives out iniquity and makes the Spirit to dwell in the midst of the members (of the body). The power of the Spirit comes down unto mortal man, and dwells in the bread and consecrates it by the might of His power... He is the Spirit with all and in all, in the height and the depth; and He is hidden and concealed, and the priest points Him out by his words... Not in (His) nature does the Spirit, who does not move about, come down: it is the power from Him that comes down and works and accomplishes all. His power lights down upon the visible table, and bestows power upon the bread and wine to give life.... A corporeal being [the priest] takes hold with his hands of the Spirit in the Bread; and he lifts up his gaze towards the height, and then he breaks it. He breaks the Bread and casts (it) into the Wine, and he signs and says: 'In the name of the Father and the Son and the Spirit, an equal nature.'[98]

[94] See note 9 above.

[95] Brightman 394.3, 14

[96] Brightman 330.15-16

[97] R. F. Taft, "The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom," in: I. Scicolone (ed.), *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B.* (AL 15 = SA 105, Rome 1992) 275-302, here 290-97.

[98] *The Liturgical Homilies of Narsai*, translated into English with an introduction by R. H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop (Texts and Studies VIII.1, Cambridge 1909) 58-9.

2. Elias of Crete (post 1111):

The confusion that reigned concerning the elevation of one or more prosphoras is confirmed in the correspondence between a Greek Orthodox pope and his bishop, Elias, metropolitan of Crete sometime after 1111.[99] The priest describes how he is accustomed to celebrate the Prothesis, performing the oblation (ποιοῦμεν ἀναφοράν) over only one prosphora, — the Lamb, obviously, since he refers to it as "the Lord's prosphora (τὴν δεσποτικὴν προσφοράν)" — while using the rest of the offered prosphoras to commemorate those who offered them and their intentions.[100] This, he believes, is in accord with the usage of the Great Church. But he has heard others say that all the offered prosphoras, as many as "three or ten or thirty," should be offered in the same way as the Lamb. Perplexed by these contradictory usages, our priest asks Elias if "all the prosphoras brought by everyone are to be offered in this way," like the Lamb, "and all likewise elevated together (πάντως καὶ ὁμοῦ ἅπασαι ὀφείλωσιν ὑψωθῆναι)."[101] Or rather, is one to follow Patriarch Nicholas III, who "indicates that one and only one oblation is made, which is also the only one that should be elevated (μίαν καὶ μόνην ἀποδεικνύει γίνεσθαι ἀναφοράν, ἥτις καὶ μόνη μέλλει ὑψοῦσθαι)."[102] In his reply, Elias confirms the teaching of Nicholas, specifying just what this means in terms of the Prothesis and elevation rites:

1. Προσφορὰν δὲ μίαν ὀφείλει ποιεῖν ἀναφορὰν ἐκβάλλων τὴν σφραγῖδα μεγάλην ἣν δὴ καὶ ὑψοῦν ὀφείλει κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ μακαρίτου κῦρ Νικολάου· 2. εἰς δὲ τὰς λοιπάς, καθὼς παρ' ἐκείνου παρελάβομεν, ποιεῖν ὀφείλομεν, ἐπιλέγοντες ἐπ' αὐτὰς τό· Πρόσδεξαι Κύριε καὶ ταύτην τὴν θυσίαν εἰς ἱλασμὸν τῶν δούλων σου τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον. 3. Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι, ὡς προσκομίζεις τὴν πρώτην προσφορὰν καὶ λέγεις ἐπ' αὐτῇ ὅσα δὴ καὶ εἴωθας λέγειν, οὕτως ὀφείλεις ποιεῖν καὶ εἰς τὰς λοιπὰς

1. It is necessary to make the oblation with only one prosphora, extracting the great seal with which it is necessary to make the elevation according to the teaching of Kyr Nicholas of blessed memory. 2. For the other prosphoras, it is necessary to act according to the same instructions [of Nicholas], and pronounce over them the [formula]: "Receive, Lord, this sacrifice for the pardon of your servants who have offered it, and [for those] for whom they have

[99] For the date: Laurent, "Proscomidie," 111-21.

[100] *Ibid.* 133 lines 200-21, version 139-40.

[101] *Ibid.* 133 lines 224-25; version 140.

[102] *Ibid.* 134 lines 240-41; version 140.

μὴ παραδέχου τὸ σύνολον. Τοῦτο γὰρ οὔτε ἐν τῇ Μεγάλῃ ταύτῃ Ἐκκλησίᾳ γίνεται οὔτε ἐν ταῖς λοιπαῖς. 4. Ἡ δὲ ἀπόκρισις, ἡ πρὸς τὸν εἰρημένον μοναχὸν δοθεῖσα παρὰ τοῦ κῦρ Νικολάου, ἡ αὐτὴ κρατείτω πανταχοῦ καὶ τὰ μὲν τῆς ὑψωθείσης προσφορᾶς κλάσματα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ δαπανάσθωσαν.[103]

offered." 3. As for those who say you should offer the other prosphoras just as you did with the first prosphora, saying what it is customary to say over it, do not listen to them at all. 4. For that is done neither in the Great Church nor in the other churches. The response given by the Lord Nicholas to the monk referred to is to be observed as such everywhere, and the fragments of the prosphora of the elevation should be consumed in church.

Elias' interlocutor apparently knew a usage in which the Prothesis rite for extracting "the great seal" (**1**) — i.e., the Lamb — was performed over more than one of the offered prosphoras (**3**). Elias forbids this (**3**). Only one prosphora is to be used for the Lamb (**1, 4**), and it alone is elevated, in accord with the norms of Nicholas III, to whose authority Elias explicitly refers (**1, 3**). The other prosphoras are used not for other Lambs, but for the offerers and their intentions.

3. Patriarch John XI Bekkos (1275-1282):

These problems would not go away: on August 12, 1276, Patriarch John IX Bekkos is obliged to attend to similar questions in his *Synodal Responses 4-5*:

4. *Question:* What is to be done if it is necessary to put not only one bread but two or more on more than one diskos?

Answer: One puts two or three breads on different diskoi, but even when there are many concelebrants (λειτουργοῦντες), only one of these [breads] is elevated (ὑψωθήσεται δὲ ἐκ τούτων εἷς μόνον), the others being considered elevated in the elevation of the one (ἐν τῇ ὑψώσει τοῦ ἑνός).

5. *Question:* At the ordination of a priest, from what bread is it suitable to communicate him, and if it is fitting that the communion be taken from the bread to be elevated and offered (ἐκ τοῦ μέλλοντος ὑψοῦσθαι καὶ προσφέρεσθαι ἄρτου)?

Answer: No, it is not necessary to communicate the ordinand from the offered bread (ἐκ τοῦ προσφερομένου ἄρτου), since this bread must absolutely not be broken before the elevation. When a priest is to be ordained, another bread should be put on the diskos and a piece cut out of it and

[103] *Ibid.* 134 lines 292-304; version 141-42.

given to the ordinand.[104] The offered [bread] should be kept intact until the moment when it is broken (κλᾶται) [i.e., at the fraction].[105]

John's response to *Question 4* is in line with Nicholas' and Elias' teaching: several breads are consecrated, only one is elevated, the others being understood as included in the same symbolic gesture. But here, too, we are not spared the vagaries of Byzantine terminology. Twice John refers to the one "offered bread (προσφερόμενος ἄρτος)," the one that is "elevated and offered" — obviously the one elevated Lamb — though equally obviously, at least from a theologico-liturgical standpoint, *all* the consecrated bread has been "offered." Doubtless John is using "to offer (προσφέρειν)" in the same sense as Elias of Crete uses "to make the oblation (ποιεῖν ἀναφοράν)" in the preceding section (**1**), regarding the Prothesis, where this "oblation" is made only over the Lamb.

4. The Byzantine Liturgical Commentaries:

The *Protheoria* 37 (1085-1095 AD) interprets the elevation as the raising up of Christ on the cross,[106] a symbolism foreshadowed in Ps.-Damascene (section C.III.4 above) and repeated in Symeon of Thessalonika († 1429), *Expositio de divino templo* 92.[107]

Similarly, the 12/13th c. interpolated text of Germanus, *Historia ecclesiastica*, repeats the rubric that only the one Lamb is raised aloft, and not the other (unconsecrated) particles too, because only the Lamb bears the sign of the cross, having been cut crosswise and pierced with the lance during the Prothesis rite.[108]

Nicholas Cabasilas (ca. 1350), *Commentary* 36.1, assigns the elevation no particular symbolic importance: the celebrant raises aloft the bread not so much as a symbolic gesture, apparently, but so the people can see it.[109]

---

[104] It is still Byzantine usage for a separate prosphora, called the παρακαταθήκη ("something entrusted," symbolizing the eucharistic ministry being conferred on the ordinand), to be prepared and placed in the newly ordained presbyter's hand right after the consecration: Dmitr II, 313 apparatus; P. De Meester, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino* (Rome 1947) 259-61.

[105] Oudot, *Acta* I, 92 (= Reg 1427).

[106] PG 140:464.

[107] PG 155:741.

[108] PG 98:448-49.

[109] Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de S. Salaville, 2e. éd. munie du text grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (SC 4bis, Paris 1967) 222.

D. Later Developments of the Elevation Ritual

I. Additional Formulas

1. Psalm Verses:

It has long been common to sprinkle liturgical formularies liberally with psalm verses used as ejaculations at certain high points of the service. The precommunion rites of the Byzantine eucharistic formularies have not been exempt from this process.

Several Italian mss, some of them quite early, precede the *Respice* prayer with Ps 50/51:17, "O Lord, you will open my lips, and my mouth shall declare your praise," said silently by the priest with hands raised aloft.[110] This verse has, for obvious reasons, become a commonplace in liturgies eastern and western, especially at the opening of a service or as preface to the recitation of an important formula: Slavonic usage gives the same in the *Edinoverсy Činovnik* (f. 66^{v}).

In one of the oldest of these Italian mss, the 10th c. *Grottaferrata Γβ IV*, in CHR (f. 25^{v}) though not BAS (f. 16^{r}), *Respice, Domine* is then followed by the deacon's Πρόσχωμεν and another verse, "Be exalted, O God, above the heavens, and your glory over all the earth" (Ps 56/57:6 & 12 = Ps 107/108:6:).[111] Again, the reason for the choice of this verse is its obvious suitability to accompany an elevation. The related 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40^{r}), and the 13th c. *Vatican Gr. 1228*,[112] also have this verse.

Another Italian ms, the 16th c. *Modena 19* (f. 19^{r}) places it after the response, "One is holy...," just before the fraction, prefixing to it a synthesis of the incipits of Pss 46/47:6, 56/57:6: "God is gone up above the heavens... (ἀνέβη ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς ὁ θεός...)." A similar structure is found in Georg Witzel's German version of CHR, surely translated from a ms of the same type: "Der Priester hebt auff das brot/ sprechend/ Got schwebet uber die himel/ und sein Maiestet ist außgossen uber alles erdreich."[113]

---

[110] E.g., 10th c. *Grott. Γβ IV* (ff. 16^{r}, 25^{v} = Parenti GbIV, nos. 25, 51); 11th c. *Grott. Γβ XV*, ff. 10^{r}, 32^{v}, and *Zδ II* (1090 AD), f. 75^{v}; 12th c. *Barberini Gr. 316*, f. 28^{r} — in all the above mss the rubric has the priest recite the verse with his hands aloft in the orant position; 13th c. Otrantan CHR and the Otrantan redaction of the version of Leo Tuscsan in *Karlsruhe EM 6* (ca. 1200 AD), Engdahl 30, Jacob, "Otrante," 103; *Ambros. Gr. 276*, f. 32^{r}; 14th c. *Ambros. Gr. 167*, f. 33^{r}; *Grott. Γβ XVIII*, f. 30^{r}.

[111] Parenti GbIV, nos. 25, 51.

[112] KS 141.

[113] G. Witzel, *Der heiligen Messen brauch wie er in der alten Kyrchen vor tausent jahren gewesen.* Aus S. Joan. Chrysostomo verdeutscht (Mainz 1540) f. 82^{r}.

The secondary nature of this addition is clear from the repetition of the elevation rubric, found in both sources.

Other sources, especially oriental and Italian, follow today's triple metany and penitential ejaculation[114] — or in some cases replace the latter[115] — with "I will exalt you my God and my king, and bless your name for ever and ever" (Ps 144/145:1).

In other mss the addition of further psalm verses results in the following basic patterns. Note, however, that this chronological list is just a sampling of what one can find in the mss. It in no way pretends to provide an outline of the step-by-step historical development of these patterns. That would be possible only if there were a demonstrable genetic link from one source to another, whereas here it is more a case of disparate local usages, some undoubtedly related, some not.

10-14th c.[116]
Ps 50/51:17
Respice, Domine

10th c.[117]
Ps 50/51:17
Respice, Domine
Πρόσχωμεν
Ps. 56/57:6

11-15th c.[118]
Respice, Domine
Ps. 56/57:6 with incensation (or triple metany[119])

12-13th c.[120]
Respice, Domine
(with triple metany and triple incensation of the gifts[121])

[114] 13th c. roll *Patmos 719*, Dmitr II, 173-74; 15th c. *Ambros. Gr. 84*, f. 93v; 16th c. *Sinai Gr. 2017* (1570 AD), f. 35v.

[115] 12th c. roll *Oxford Bodleian Add. E.12*; 15th c. *Munich 540*, f. 26r; 16th c. *Esphigemenou 120*, Dmitr II, 961.

[116] See mss cited in note 110.

[117] *Grott. Γβ IV*, CHR, f. 25v = Parenti GbIV, no.51.

[118] 11th c. *Messina Gr. 160*, f. 40v; 13th c. *Vat. Gr. 1228*, KS 141, and see section D.II.3 below.

[119] 15th c. *Istanbul Panagia Taphou 182 (8)*, Dmitr II, 475.

[120] 12th c. roll *Oxford Bodleian Add. E.12*.

[121] 13th c. roll *Patmos 719*, Dmitr II, 173.

Ps 144/145:1 (thrice[122])

12-16th c.[123]
Respice, Domine
Ps. 56/57:6 twice, while incensing gifts
Ps 144/145:1

13-14th c.[124]
Ps 50/51:17 while incensing gifts thrice
Respice, Domine
While bowing thrice:
- Ps 56/57:6 twice
- Ps 144/145:1 once

15th c.[125]
Respice, Domine
Ps 98/99:5 with triple metany

16th c.[126]
Respice, Domine
Triple metany saying:
- Ps 144/145:1
- Ps 98/99:5a-b
- Ps 56/57:6
- Ps 46/47:6

The *Protheoria* 37 (ca. 1085-1095) ignores the *Respice* prayer but gives the rationale for such verses at this point of the service. Note the play on words between the bishop's prostration and Christ's exaltation:

> After the ekphonesis of the Prayer of Inclination and the prostration (ὑπόπτωσιν) of the bishop there occurs the elevation (ὕψωσις) of the precious body of our Christ and God, as the priest witnesses, saying practically the same thing the prophets once prescribed many generations ago, when they said, "Exalt the Lord God, and worship at his footstool for he is holy [Ps 85:5]. Behold, the prophesied holy Lord is elevated. Whoever is holy, let him approach. For holy things befit the holy." And

[122] Note 114 above.

[123] 12th c. *Barberini Gr. 316*, f. 28v; 15-16th c. *Ann Arbor Univ. of Michigan 17*, BAS, f. 83r; 16th c. *Vat. Gr, 1213* (without incensation), KS 135.

[124] 13th c. *Ambros. Gr. 709*, f. 95r; 14th c. *Ambros. Gr. 167*, f. 33r: psalm verses in reverse order in former codex, rubrics and incensation in latter only.

[125] Euchology of Bishop Antonin (BAS), Dmitr II, 501.

[126] *Jerusalem Sabas 53*, f. 33v.

the listeners, knowing the weakness of human nature, say, "One alone is holy, the Lord Jesus Christ, totally free of sin."[127]

Apart from Ps 50/51:17, these verses were obviously attracted to the elevation or ὕψωσις because of their incipits:

Ps 56/57:6: ὑψώθητι...
Ps 98/99:5: ὑψοῦτε...
Ps 144/145:1: ὑψώσω...
Ps 46/47:6 + 56/57:6: ἀνέβη...

They also concur with the later interpretaion, from *Protheoria* 37 on, of the elevation as symbol of the resurrection. The 16th c. mss of the *Edinovercy Činovnik* (f. 67ʳ) say at the elevation: "This is the ordo of the holy resurrection of the Lord (Сѐ ѐсть оуста́въ ст҃го воскр҃нїа г҃на)."

2. The Trisagion:

A few sources have the priest say the Trisagion while making the sign of the cross over the diskos with the Lamb.[128]

3. Communion Prayers:

An occasional ms inserts before the elevation a precomunion apologia prayer of the sort more commonly found at the communion of the clergy. Examples of this are seen below in sections D.II.5.b-c-d. Another is the 14th c. diataxis in *Vatican Gr. 573,* which has before Πρόσχωμεν the incipit of this precommunion text from the Akolouthia of Holy Communion in the Horologion: Εἰς τὴν μετάληψιν τῶν ἁγιασμάτων σου πῶς εἰσελεύσομαι ὁ ἀνάξιος.[129]

4. Intercessions:

One source, the diakonikon of CHR in *Sinai Gr. 1040* (1156-1169 AD), a Palestinian ms under the influence of JAS, even interpolates between the "One is holy..." response and the koinonikon a series of diaconal intercessions:

Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνεῖ· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.
Ὁ λαός· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος.
Ὁ διάκονος· Εὐχὴ τῆς καρποφορίας·

[127] PG 140:464CD.
[128] The rolls 12-13th c *Sinai 1020* (BAS), Dmitr II, 144 (but without the blessing); 13th c. *Patmos 709* (1260 AD), Dmitr II, 158.
[129] KM 112 = IH 1:382; HR 312; HR (1937) 945.

Ὑπὲρ τοῦ ἵλεων καὶ εὐμενὴ καὶ εὐδιάλλακτον γενέσθαι τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλάνθρωπον Θεὸν ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, καὶ εὐπρόσδεκτον γενέσθαι τὴν δέησιν ἡμῶν ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ ὑπὲρ τοῦ συγχωρηθῆναι ἡμῖν πᾶν πλημέλλημα ἑκούσιον.

Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τοῦ πατρὸς καὶ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν Πέτρου ὑγείας, σωτηρίας καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ.

Ἔτι ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἁγίῳ ναῷ τούτῳ, καὶ τῶν καρποφορησάντων ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ὑγείας, σωτηρίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν αὐτῶν· καὶ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, καὶ μακαρίας μνήμης, καὶ ἀναπαύσεως τῶν προκεκοιμημένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, τῶν ἐνθάδε κειμένων καὶ ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων εἴπωμεν.

Ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον ιβʹ.
Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλατε.
Ὁ λαός· Τὸ κοινωνικόν.[130]

This Palestinianism, an obvious imitation of JAS,[131] is a hapax I have found only in this ms of CHR.

5. Additional Formulas:

As at the deposition of gifts following their transfer at the Great Entrance,[132] so too here, some later mss overwhelm the ritual structure with a slew of troparia borrowed from the Divine Office. A few examples will suffice to give a sense of this later excrescence.

a. **13th c.** *Patmos roll 709* (1260 AD):[133]
Respice, Domine
Βασιλεῦ οὐράνιε (IH 1:223)[134] while bowing three times.
Πρόσχωμεν
Sancta sanctis
Trisagion, while making the sign of the cross over the diskos three times with the Lamb.

b. **14th c.** *Codex Basilii Falascae (Grottaferrata Γβ III)*:[135]
Respice, Domine

[130] Dmitr II, 134.
[131] Cf. PO 26.2:228.
[132] Cf. Taft, *Great Entrance* 244-52, esp. 250-52.
[133] Dmitr II, 158.
[134] Pentecost troparion: PR 394, 396, 405, 408, 439; cf. ER 353; Goar 573, 597. Some Slavonic mss also have it: cf. A. Petrovsky, "Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de s. Jean Chrysostome," in *ΧΡΥϹΟϹΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo,* a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908) 909
[135] Goar 89.

Incensation, saying:

Ps 144/145:1 (thrice)

Ps 56/57:6 (thrice)

Πρόσχωμεν

Sancta sanctis

Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ (IH 2:308).[136]

c. **15-16th c.** *Jerusalem Sabas 382* (ff. 34v-35v):

Respice, Domine

Triple incensation, saying: "Lord, cleanse me a sinner and have mercy on me!"

Ps 144/145:1

Τὰς ἀνομίας μου πάριδε ... (IH 4:23).[137]

Ἐλέησον ἡμᾶς, Κυρίε, ἐλέησον ἡμᾶς, πάσης γὰρ ἀπολογίας... (IH 1:416).[138]

Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς· ἐπὶ σοὶ γαρ... (IH 2:304).[139]

Ps 144/145:1 (bis)

Ὡς ἐμνήσθης, Χριστέ, τοῦ λῃστοῦ ἐν τῷ σταυρῷ... (IH 5:165).[140]

Θεορρύτῳ αἵματι κενωθέντι... (IH 2:125).[141]

Πρόσχωμεν

Sancta sanctis

d. **16th c.** *Istanbul Panagiou Taphou 425:*[142]

Respice, Domine

Ὁ θεὸς ἄνες, ἄφες...

Triple metany

Τὰς ἀνομίας μου πάριδε... (cf. c above).

Ἐλέησον, ἡμᾶς, Κύριε... (cf. c above).

Δόξα Πατρὶ...

---

[136] Troparion of Terce: HR (1937) 156.

[137] Refrain found in the Office of Holy Communion (HR [1937] 944-45) and, in variant form, in Orthros and Vespers for various liturgical seasons: OR 126, 138; PR 118; TR 774.

[138] One of the penitential troparia recited at Great Compline, in the Hours, in the clergy's prayers of preparation before the Divine Liturgy, etc.: ER 30; HR 66, 118; HR (1937) 263-64.

[139] *Ibid.*

[140] A formula found among the communion prayers in Italo-Greek mss from the 11th c. *Grott. Γβ VII* (Passarelli, no. 257) on. Cf. N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi* (Grottaferrata 1932) 57.

[141] Troparion of the Orthros canon for Sunday, tone 5, in the Oktoechos (Parakletike): PR 376.

[142] Dmitr II, 824.

Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς... (cf. c above).

Καὶ νῦν καὶ ἀεί...

Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην... (IH 4:119).[143]

Ὡς ἐμνήσθης... (cf. c above).

Ps 144/145:1

Πρόσχωμεν

Sancta sanctis

e. **16th c.** *Athens Ethnike Bibl. 752, 766;* 17th c. *Athens Ethnike Bibl. 770, 773;* 18th c. *Athens Ethnike Bibl. 763, 765, 767:*[144]

Respice, Domine

Ἐλέησον ἡμᾶς... (cf. c above).

Δόξα Πατρί...

Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς... (cf. c above).

Καὶ νῦν καὶ ἀεί...

Τῆς εὐσπλαγχνίας... (cf. d above).

Ὡς ἐμνήσθης... (cf. c above).

Ps 144/145:1

Πρόσχωμεν

Sancta sanctis

II. LATER RITUAL ELABORATION

1. *Rubrical Refinements:*

In the euchology and diataxis mss the elevation rubric itself is usually just a laconic ὑψῶν τὸν ἄρτον λέγει (or ὑψοῖ...λέγων)· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, or its equivalent.[145] The Otrantan sources follow the version of Tuscan in specifying that the Lamb is elevated only slightly: μικρόν — *modicum*.[146]

---

[143] Theotokion for the series of troparia referred to in note 138 above.

[144] TL 129.

[145] E.g., 8th c. *Barberini Gr. 336,* BAS, f. 20v: ὁ ἱερεὺς ὑψοῖ τὸν ἅγιον ἄρτον καὶ λέγει... (Parenti-Velkovska B336, no. 19.1 = Brightman 341); 10th c. *Sevastianov 474,* KS 275; *St. Petersburg 226,* KS 294; *Grott. Γβ IV,* BAS, f. 16r: Καὶ ἀνιστάμενος ὑψοῖ τὸν ἄρτον λέγων... (Parenti GbIV, no. 15); Johannisberg BAS, Witzel, *Liturgia s. Basilii* f. e-viir; 11th c. *Messina Gr. 160,* f. 40v; *Paris Gr. 391,* ff. 32r, 75r; *Sinai Gr. 958,* f. 21v; roll *Stavrou 109; Grott. Γβ XX,* f. 29v; *Codex S. Simeonis, Divina ac sacra Liturgia sancti Ioannis Chrysostomi,* Interprete Ambrosio Pelargo Niddano, O.P. (Worms 1541) f. D4r; *Typikon of Casole,* ed. G. Cozza-Luzi, "Excerpta e Typico Casulano," in *Nova patrum bibliotheca,* ed. A. Mai, G. Cozza-Luzi, 10 vols. (Rome 1852-1905) X.2: 171; 11-12th c. *Vat. Gr. 1170,* KS 149; *Sinai 962,* f. 46r; 12th c. *Paris Gr. 347,* p. 92; *Sinai Gr. 973,* (1153 AD) f. 11r; *Oxford Bodleian Auct. E.5.13,* f. 22r; 12-13th c. *Sinai Gr. 1036,* f. 41r; *Sinai Gr. 1020,* Dmitr II, 140; 13th c. *Ann Arbor Univ. of Michigan 49,* f. 10v; 13-14th c.

But soon, ritual elaboration overtakes this simple elevation to show the *sancta* that were being proclaimed. The 11th c. rubrics of the pontifical diataxis in *British Library Add. 34060* has after the "One is Holy," this rubric: "And while this is being said, the bishop blesses three times with the bread on the discos, [making] one [sign of the cross] in the center, another to the left, and another to the right. Then he breaks the bread..."[147] The 12th c. roll *Vallicelliana 112* says, "And the priest, raising the bread, makes the sign of the cross three times in the air," while the interpolated 12/13th c. text of Germanus has the priest make the triple sign of the cross with the Lamb first twice, vertically, in the air, then once, horizontally, over the chalice.[148] Perhaps this is the result of the interpretation of the elevation as the raising up of Christ on the cross (see sections C.III.4/IV.4 above).

This rubric to make the sign of the cross, once or thrice, at the elevation before the fraction, is repeated in several Greek sources, for the most part late ones.[149] It also appears in Slavic usage anterior to the reform of Nikon. The *Edinovercy Činovnik* (f. 67ʳ) based on two 16th c. Slavonic mss, *Moscow Synod Slav 366 (680)* and *367 (909)*, has a rubric instructing the bishop to elevate the bread "inside" the diskos — i.e., apparently not above the lip of the diskos — or the distance of a palm, and to make the sign of the cross with it at the *Sancta sanctis*.

Some medieval rubrics prescribe that the priest elevate the Lamb holding it with only the fingertips of both hands,[150] a fussiness redolent of the pre-Vatican II Roman rubric that the priest should touch the host only with the thumb and forefinger of each hand.

---

diataxis *Moscow Synod Gr. 275 (381)*, KM 28; 14-15th c. diataxis *Vat. Gr. 573*, KM 112; 15th c. *Iviron 373* (1400 AD), f. 11ʳ; roll *Geneva 24*; *Ambros. Gr. 637*, f. 32ʳ; Euchology of Bishop Antonin, Dmitr II, 501; 16th c. *Koutloumousiou 341*, Dmitr II, 950; etc.

[146] Jacob, "Toscan," 159; *Karlsruhe EM 6*, Engdahl 30; Jacob, "Otrante," 81, 103.

[147] IX.1, R. F. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*," I: OCP 45 (1979) 300-301.

[148] PG 98:448.

[149] E.g., 13th c. roll *Patmos 709* (1206 AD), Dmitr II, 158, which has the priest say the Trisagion during this triple blessing; *Ambros. Gr. 276*, f. 32ʳ, where the priest makes the triple sign of the cross over, not with the bread; 14th c. *Ambros. Gr. 167*, f. 33ᵛ; 15th c. *Istanbul Panagiou Taphou 182 (8)*, Dmitr II, 475; 15-16th c. *Jerusalem Sabas 382*, f. 35ᵛ; *Moscow Synod Gr. 262 (280)*, KS 215; *Esphigmenou 120* (1602 AD), Dmitr II, 961.

[150] E.g., 13th c. *Patmos 719*, Dmitr II, 174; 15-16th c. *Jerusalem Sabas 382*, f. 35ᵛ.

2. The Triple Metany:

Already in the *Protheoria* 37 (ca. 1085-1095 AD) we find a metany — or better, a prostration (ὑπόπτωσιν) — preceding the elevation, just before the deacon's Πρόσχωμεν (cited above, section D.I.1), and from the 12th c. today's triple bow appears in the rubrics,[151] though detailed diataxis rubrics as late as Philotheus ca. 1340 sometimes omit it.[152] The accompanying ejaculation, "Lord, cleanse me a sinner and have mercy on me," appears only later, in mss from the 15th century.[153]

3. The Incensation of the Gifts:

As the above outline (section D.I.5) of pre-elevation formulas shows, several mss also prescribe an incensation of the gifts immediately before or after the Elevation Prayer. The 14th c. *Ambrosiana Gr. 167* (f. 33ʳ) has the priest incense the gifts before the prayer, while reciting Ps 50/51:17. After the prayer, the priest bows three times reciting Ps 56/57:6 twice, then Ps 144/145:1 once. Other Italian mss like 12th c. *Barberini Gr. 316* (f. 28ᵛ), 13th c. *Vatican Gr. 1228*,[154] 16th c. *Modena 19* (f. 17ʳ), and Georg Witzel's German version of CHR translated from a similar ms,[155] place this incensation right after the *Respice, Domine,* often in conjunction with Ps 56/57:6 (except in *Modena 19* and Witzel), or with Ps 144/145:1, as in the 13th c. roll *Patmos 719*.[156]

Today Ps 56/57:6 and the incensation are located after communion, just before the gifts are returned to the prothesis, a shift related to the association of this ritual with the theme of Christ's ascension by the Byzantine liturgical commentaries.

---

[151] The 12th c. version of Leo Tuscan, Jacob, "Toscan," 159; *Paris Gr. 328*, p. 70; Otrantan BAS (1174/78-1198 AD), Jacob, "Otrante," 81, cf. 103; 13th c. *Karlsruhe EM 6* (ca. 1200 AD), Engdahl 30 — note that in Tuscan and in the 12/13th c. Otrantan sources the metany *follows* the diaconal Πρόσχωμεν; *Ambros. Gr. 276*, f. 32ʳ; 14-15th c. *Sinai 2046*, f. 20ᵛ; 15th c. *Moscow Synod Gr. 262 (280)*, KS 215; 15-16th c. *Jerusalem Sabas 382*, f. 34ᵛ, and *305*, KM 90; 16th c. *Sinai Gr. 2045* (1572 AD), f. 30ʳ; *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 162 (166)* (1542 AD), f. 84ᵛ; 17th c. *Sinai Gr. 1046, 1047, 1049*; etc.

[152] TL 12-13.

[153] E.g., 15th c. *Ambros. Gr. 84*, f. 93ᵛ; 16th c. *Sinai Gr. 1919* (1564 AD), f. 51ʳ, and *2017* (1570 AD), f. 35ᵛ.

[154] KS 141.

[155] Cited above at note 113.

[156] Dmitr II, 173.

CONCLUSION

The haphazard conjuncture of ceremonial gesture (metanies, elevation, blessing once or three times with the Lamb) with later formulas (psalm verses and other ejaculations, troparia and precommunion prayers) seems largely fortuitous, and the original simple structure of the rite remains clear despite this later obfuscation:

Deacon: "Let us be attentive!"

Priest: Elevation of the Lamb, while proclaiming, "Holy things for the holy!"

People: "One [is] holy, one Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father. Amen!"

To this we see added, in succession, first the Elevation Prayer *Respice, Domine,* and three metanies; then the triple sign of the cross with the Lamb; still later, an incensation, the psalm verses, and other formulas in various combinations.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. Taft, S.J

Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

Una città bizantina sul sito cario di Alakışla

Rapporto preliminare*

a Carmelo Capizzi, S.J.

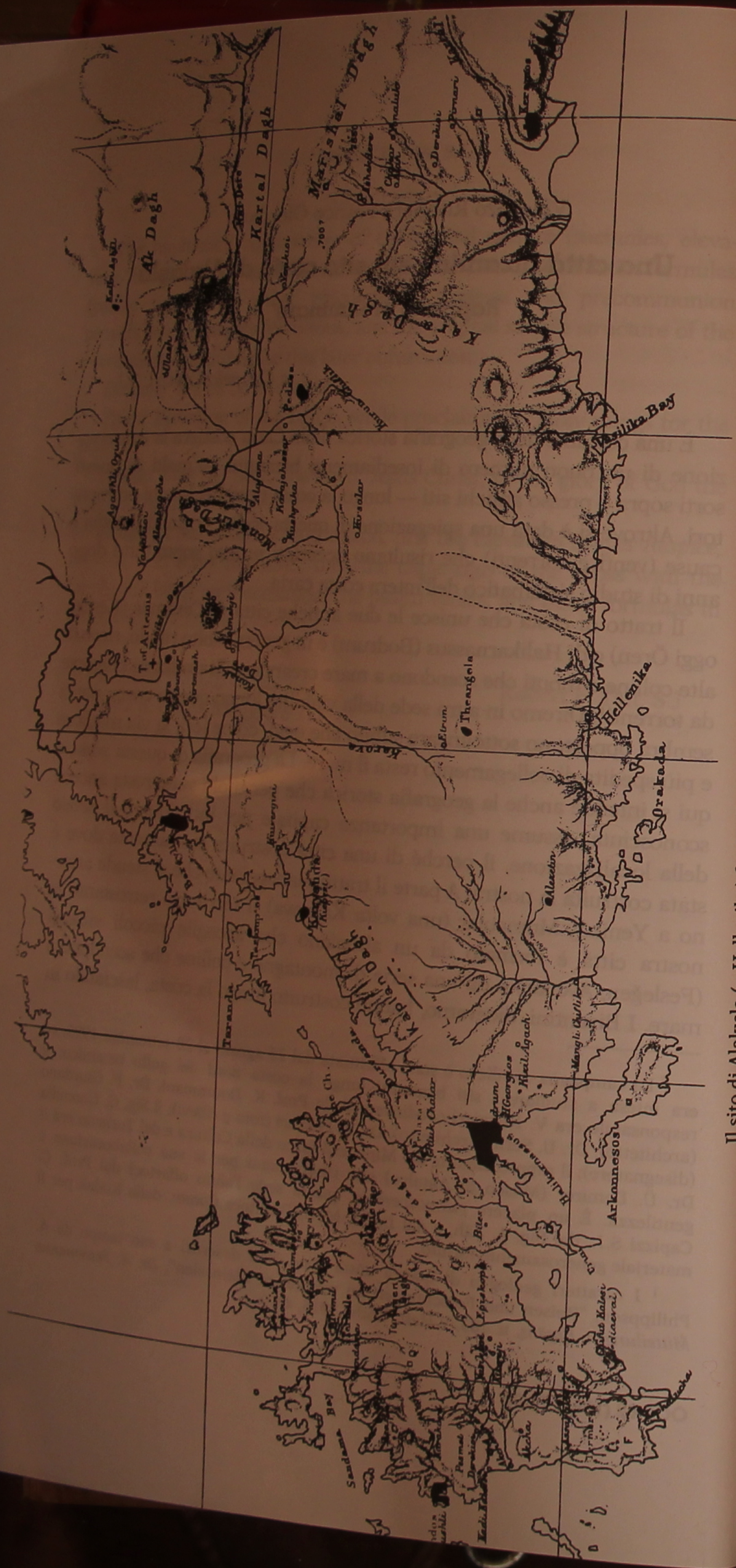
È una costante della geografia storica della Caria costiera la conservazione di un buon numero di insediamenti bizantini — molti di questi sorti sopra o presso antichi siti — lungo la costa nord dei lunghi promontori. Altrove si è data una spiegazione di questa scelta, portando motivi e cause (venti e correnti) che risultano accertati *in toto* soprattutto dopo anni di studio sistematico dell'intera costa caria.

Il tratto di costa che unisce le due antiche città di Ceramus (Kemer, oggi Ören) e di Halikarnassus (Bodrum) è in genere molto ripido, ricco di alte colline e monti che scendono a mare creando valli profonde percorse da torrenti[1]. Diremo in altra sede della viabilità lungo questa costa, ma ci sembra opportuno sottolineare subito che oggi, come ieri, la via migliore e più spedita di collegamento resta il mare. La geografia di questa zona, e qui si intende anche la geografia storica che per molti versi resta ancora sconosciuta, assume una importanza capitale per individuare il senso della localizzazione, il perché di una città costruita esattamente dove è stata costruita la nostra. A parte il tratto pianeggiante che si stende attorno a Yeniköy-Mumcular (una volta Karaova) il territorio retrostante la nostra città è formato da un altopiano che accoglie piccoli villaggi (Fesleğen, Avcılar) e da una serie di montagne e colline che scendono a mare. I Bizantini, dicevamo, hanno costruito lungo la costa, lasciando in

* La campagna di rilievo è stata effettuata dal 25 agosto al 20 settembre 1995, ed era intesa a studiare i siti bizantini lungo la costa nord del golfo ceramico; il responsabile era V. Ruggieri coadiuvato dalla Prof. K. Douramani, Dr. F. Giordano (architetto), Dr. U. Serin (architetto), Dr. A. Furnari (foto e rilievi); il Sig. G. Gonnella (disegnatore); il rappresentante del Ministero turco della Cultura e del Turismo era il Dr. Ü. Demirer (Museo di Antalya) che ringraziamo per la sua collaborazione e gentilezza. È ún piacere riconoscere in questa sede l'aiuto offertoci dal Prof. C. Capizzi S.J., dal Sig. A. Zäh, e dal Dr M. Mori, Direttore Comm. della Kodak per il materiale generosamente fornito.

[1] I caratteri geologici di questa costa sono stati descritti a suo tempo da A. Philippson, "Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien", *Dr. A. Petermanns Mitteilungen, Ergänz.* n. 183, V Heft, Gotha 1915, 46-9.

OCP 62 (1996) 53-88



Il sito di Alakışla (= Hellenika) fra Halicarnassus e Ceramus (*JHS* XVI, 1896).

gran parte disabitata la parte alta e montagnosa che invece conserva antiche città ed insediamenti (Theangela, Bargasa, Alazeytin, etc.). Il mare, è questo un primo assunto da recepire, ha grande importanza nella comprensione (= dimensione urbanistica ed architettonica) e funzione (= relazione con le antiche città vicine) di questa città che i Bizantini hanno fondata *ex novo*.

Alakışla è il nome del nostro sito come è riportato dalla *Adm. Chart 1604*, e conservato ancora nella memoria di qualche abitante: noi conserviamo questa denominazione data la facilità con cui varia la toponomastica turca nel giro di pochi anni. Il sito era chiamato negli anni '50, e lo è ancora per tanti versi, Alakilise (kışla e kilise, "baracca" e "chiesa", non ci aiutano di fatto a capire granché se non l'esistenza di ambienti ancora in piedi); oggi è più facilmente indicato come Kisebükü, forse da (Ala)ki(li)se bükü. La baia si raggiunge via terra seguendo una strada provinciale (in parte asfaltata) che da Mumcular porta verso Ören; da essa ci si distacca per inoltrarsi verso Çocukmezarlığı nel folto bosco di pini lungo un percorso sterrato e poi scendere, circa 9 Km, pericolosamente a mare[2].

A. Maiuri scese nella baia di Alakışla nel 1921[3]. Egli ricercava, al tempo, iscrizioni classiche e monumenti dell'epoca lelego-caria, e lasciò una generale, ma precisa, descrizione del sito che conviene riportare:

> La baia di Alakischlá serrata tutt'intorno da monti impervii, aperta ai tempestosi venti di scirocco, appare ora completamente deserta e malarica. Qualche carovana scende ancora dalle gole dei monti lungo il corso dei torrenti per trasportare a mare nella buona stagione il legname delle foreste dell'altipiano dove presso il villaggio di Etrím sorge una delle più importanti cittadelle di questa regione, l'antica Theangela. Peraltro le cospigue rovine di un abitato bizantino disseminate per notevole estensione tutt'intorno in prossimità della spiaggia, stanno ad attestare la so-

---

[2] Gli ultimi 3 Km scendono da circa 300 m s. l. m. alla baia seguendo i costoni delle montagne e colline.

[3] Prima di Maiuri (vedi oltre) visitarono la baia E. Hula e E. Szanto (cf. "Bericht über eine Reise in Karien", *Sitzb. d. phil.-hist. Cl. Ak. Wien* 132, 1895, 30: "dort, wo die Karte die Ruinen von Alakishla verzeichnet, landeten wir und fanden bei der Bucht ausgedehnte byzantinische Mauerreste [darunter eine Kirche mit Resten von Malereien], in denen vereinzelt auch antike Quadern und Triglyphen begegneten. Ein kleiner Hügel, der die Akropolis der kleinen Strandebene bildet, trägt auch Reste antiker Thürme"); un decennio prima, si avventurarono G. Cousin e G. Deschamps ("Voyage de Aïdin à Priène par le nord du Méandre [1886]", BCH 18 [1984] 26-7) che, comunque, non lasciarono una descrizione del sito, e gli inglesi Paton e Myres (vedi dopo).

Il sito di Alakışla (= Hellenika) fra Halicarnassus e Ceramus (*JHS* XVI, 1896).

gran parte disabitata la parte alta e montagnosa che invece conserva antiche città ed insediamenti (Theangela, Bargasa, Alazeytin, etc.). Il mare, è questo un primo assunto da recepire, ha grande importanza nella comprensione (= dimensione urbanistica ed architettonica) e funzione (= relazione con le antiche città vicine) di questa città che i Bizantini hanno fondata *ex novo*.

Alakışla è il nome del nostro sito come è riportato dalla *Adm. Chart 1604*, e conservato ancora nella memoria di qualche abitante: noi conserviamo questa denominazione data la facilità con cui varia la toponomastica turca nel giro di pochi anni. Il sito era chiamato negli anni '50, e lo è ancora per tanti versi, Alakilise (kışla e kilise, "baracca" e "chiesa", non ci aiutano di fatto a capire granché se non l'esistenza di ambienti ancora in piedi); oggi è più facilmente indicato come Kisebükü, forse da (Ala)ki(li)se bükü. La baia si raggiunge via terra seguendo una strada provinciale (in parte asfaltata) che da Mumcular porta verso Ören; da essa ci si distacca per inoltrarsi verso Çocukmezarlığı nel folto bosco di pini lungo un percorso sterrato e poi scendere, circa 9 Km, pericolosamente a mare[2].

A. Maiuri scese nella baia di Alakışla nel 1921[3]. Egli ricercava, al tempo, iscrizioni classiche e monumenti dell'epoca lelego-caria, e lasciò una generale, ma precisa, descrizione del sito che conviene riportare:

> La baia di Alakischlá serrata tutt'intorno da monti impervii, aperta ai tempestosi venti di scirocco, appare ora completamente deserta e malarica. Qualche carovana scende ancora dalle gole dei monti lungo il corso dei torrenti per trasportare a mare nella buona stagione il legname delle foreste dell'altipiano dove presso il villaggio di Etrím sorge una delle più importanti cittadelle di questa regione, l'antica Theangela. Peraltro le cospigue rovine di un abitato bizantino disseminate per notevole estensione tutt'intorno in prossimità della spiaggia, stanno ad attestare la so-

---

[2] Gli ultimi 3 Km scendono da circa 300 m s. l. m. alla baia seguendo i costoni delle montagne e colline.

[3] Prima di Maiuri (vedi oltre) visitarono la baia E. Hula e E. Szanto (cf. "Bericht über eine Reise in Karien", *Sitzb. d. phil.-hist. Cl. Ak. Wien* 132, 1895, 30: "dort, wo die Karte die Ruinen von Alakishla verzeichnet, landeten wir und fanden bei der Bucht ausgedehnte byzantinische Mauerreste [darunter eine Kirche mit Resten von Malereien], in denen vereinzelt auch antike Quadern und Triglyphen begegneten. Ein kleiner Hügel, der die Akropolis der kleinen Strandebene bildet, trägt auch Reste antiker Thürme"); un decennio prima, si avventurarono G. Cousin e G. Deschamps ("Voyage de Aïdin à Priène par le nord du Méandre [1886]", BCH 18 [1984] 26-7) che, comunque, non lasciarono una descrizione del sito, e gli inglesi Paton e Myres (vedi dopo).

pravvivenza di un centro abitato nell'alto medioevo, abbandonato in seguito alla conquista osmanica.

All'estremità occidentale della spiaggia sopra una lieve prominenza rocciosa si osservano i resti di un muro poligonale a grandi blocchi su cui si eleva anche il muro di un piccolo fortilizio quadrato di epoca medievale [*questo è il quartiere che noi in seguito chiameremo del Torrione*]. Lungo la spiaggia, presso lo sbocco del torrente si nascondono semisepolte tra un groviglio inestricabile di cespugli e di pruni le rovine di una bella chiesetta bizantina a tre navate con qualche traccia di affreschi.

Sulla collina che s'innalza di una ottantina di metri [*la quota da noi misurata è di 20 m*][4] isolata nel bel mezzo della piccola valle, si conservano importanti avanzi di un fortilizio che può essere considerato come una delle più arcaiche costruzioni di tipo poligonale che si osservano lungo le coste del golfo Ceramico. Il pendío del colle volto a mare di più facile accesso ha numerosi muri di terrazzamento e proprio da questo lato si apre una delle porte d'accesso alla cinta, fiancheggiata da uno sporto del muro; un'altra porta meglio conservata è all'angolo nord-est. Tutto il lato settentrionale è a picco sulla roccia e generalmente ben conservato per quanto di poca elevazione: all'angolo nord-ovest si stacca dalla cinta un lungo e stretto bastione a forma trapezoidale (m. 21 X 6) che corona il contorno d'uno sprone roccioso della collina.

Oltre alla cinta principale che circonda la breve spianata del colle, una seconda cinta inferiore dal lato di mezzogiorno doveva servire a racchiudere le abitazioni della cittadella[5]. La costruzione è tutta di tipo poligonale di tipo assai primitivo, a blocchi di grandi e piccole dimensioni a forma spesso tondeggiante con gli interstizi ripieni di schegge e di scaglioni di roccia schistosa, di struttura affine al piccolo fortilizio di Vassilicà... La ceramica che affiora nell'area della fortezza presenta cocci ad im-

[4] W. R. Paton and J. L. Myres, "Karian Sites and Inscriptions", *Journal of Hell. Studies* 16 (1896) 198 indicavano il nostro sito col nome di *Hellenikà* (il nome della baia si trova indicato nella *Adm. Chart* 1604 come *Alakishli Bay*) notando "terraces, house foundations, etc., of unhewn mansonry on a precipitous hill (1300 feet) overhanging the small bay known as *Hell.*". Probabilmente essi non si riferivano alla collina indicata da Maiuri, ma ad una più alta (non vista da Maiuri) che guarda la baia a nord-est e che conserva queste fondazioni (da noi non rilevate). G. E. Bean and J. M. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", *Annual of the Br. Sch. at Athens* 50 (1955) 134 notavano anzitutto che il sito si trova fuori dal perimetro dei siti lelegi (presenti soprattutto nel territorio fra Alicarnasso e Myndos), e poi "at *Alâkilise* bay (Kisebükü) the cultivation is restricted to a few fields, but there are Christian ruins on the shore, and two or three minutes inland a rocky eminence about 30 m high [questa è la collina descritta da Maiuri] bears rough fortifications which forms a small citadel on the summet with perimeter walls on the slopes".

[5] La cinta inferiore si pone a un livello di 12-13 m.: data la possibilità di terrazzare attuabile solo sul lato a mezzogiorno e ad est, si può pensare che il numero di abitazioni su questa acropoli non era molto elevato. Maiuri dimentica di nominare anche il piccolo fortilizio bizantino posto proprio a ridosso delle mura superiori. La tecnica del terrazzamento è stata utilizzata anche dai bizantini che hanno riabitato questo settore.

pasto rozzo leggero e qualche frammento di vasi attici a figure nere, in modo da consentire una datazione approssimativa al VI-V sec. a. C.

Fuori della cinta del fortilizio[6] lungo il pendio meridionale della collina, si apre in direzione da est ad ovest una grande galleria sotterranea, ostruita ed inaccessibile [*da noi rilevata*] con la copertura fatta a livello stesso del terreno da enormi blocchi disposti orizzontalmente. La galleria, larga circa m. 2-2,50, ha la parete a monte tagliata nel vivo della roccia, mentre la parete a valle appare costruita a blocchi poligonali della struttura dei muri dell'acropoli: il suolo sembra scavato a gradinata. Trattasi evidentemente d'una profonda e lunga galleria d'accesso ad una sorgente o ad una cisterna [*abbiamo trovato una fonte d'acqua*].

Lo sviluppo notevole che presenta la fortificazione poligonale di Alakischlá e la presenza di questa galleria, mostrano che le popolazioni carie avevano in questa baia un centro abitato e un luogo di vedetta e di difesa marittima di notevole importanza[7].

Su questo sito cario, dove nulla in vero si è trovato di romano se non una singola iscrizione (e forse ellenistica, vedi oltre), i bizantini hanno fondato una città di considerevole grandezza e monumentalità. Dai dati raccolti nel lavoro effettuato sul sito si è dell'opinione che la città sia stata fondata nel sesto secolo (resta ancora una questione aperta se sia da pensare all'inizio o alla metà del secolo): questo accertato indizio ci riporta alla politica imperiale avutasi nella provincia di Caria per opera

[6] In realtà non siamo fuori dalla cinta, ma ancora dentro, esattamente all'angolo ovest-sud-ovest.

[7] A. Maiuri, "Viaggio di esplorazione in Caria. Parte II - B. Monumenti lelegocarii", *Annuario della R. Sc. Arch. di Atene* IV-V (1921-1922) 445-8. Il *Portolano Rizo* n. 249 (K. Kretschmer, *Die italienische Portolane des Mittelalters*, Berlin 1909, 522-3 non è di grande aiuto su questo tratto di costa. Pîrî Reìs (*Kitab-ı Bahriye*, vol. II, Istanbul 1988, 501-2) descrive la costa con più accuratezza: "girando questo capo (= di fronte a Kara ada, fuori Bodrum ad est), a due miglia verso est v'è una baia (= *bucak*) che essi chiamano Kızıl Ağaç bükü. Il promontorio sulla parte orientale di questa baia è chiamato Orak burnu. Ad est di questo promontorio v'è una piccola isola chiamata Kıcık (oggi si chiama Orak ada). Il mare è qui molto profondo. Ad est di Kıcık v'è una baia che si chiama Kilisecük. In questa v'è un monumento in rovina: di fronte ad esso vi sono buoni ancoraggi. Un'indicazione per questa baia è un isolotto di fronte ad essa, avente sul lato orientale bianche spiagge sabbiose. Un canale d'acqua scende nel mezzo di queste spiagge, ma l'acqua è amara ed inbevibile. Ad est del canale vi sono rocce che scendono a mare: sebbene quasi sempre visibili, esse sono a volte non visibili". Cf. anche, per le differenti lezioni, P. Kahle (ed. da), *Piri Re'ïs Bahrije. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521*, Berlin-Leipzig 1926, II, 73-5. Per la cartografia del territorio qui trattato segnaliamo: R. Kiepert, *Karte von Kleinasien (D1)*, Berlin 1904 ripresa nella "geologische Karte" di A. Philippson; *Adm Chart.* 1604 e 236 (con la revisione del 1971); molto utile per il nostro proposito è la "map of part of Karia" di Paton e Myres, in *JHS* 16 (1896) pl. X (da noi in parte riprodotta).

di Anastasio[8] prima, e di Giustiniano dopo[9]. Certamente la città, come molte altre fondazioni che si situano lungo il tratto di costa fra Halicarnassus e Ceramus, testimonia un benessere notevole dovuto al commercio marittimo, ed è in forza di questa "apertura" ad altre zone geografiche che delle tipologie architettoniche, come anche delle soluzioni stilistiche, sono rinvenibili e leggibili in questo sito[10].

Il lavoro condotto su questa baia si è concentrato soprattutto nella stesura di una pianta urbana e nella raccolta di elementi decorativi ed epigrafici (nel corso del lavoro si è rinvenuta anche una moneta, vedi dopo). Da una prima stima, e considerando la irregolarità del terreno che si allunga nella baia, possiamo dire che il fronte della città lungo la costa raggiungeva ca. 850 m (senza considerare le appendici ad ovest), e che la sua larghezza media si addentrava per ca. 200 m nell'entroterra sino a toccare i piedi della collina dell'acropoli. Due ruscelli tagliavano la zona abitata (in estate i corsi sono asciutti), e marcavano probabilmente delle "insulae", oltre naturalmente a fornire acqua alle terme e agli altri usi pubblici. Dalle analisi effettuate sulla muratura degli edifici, abbiamo accertato che la città fu edificata in un solo periodo costruttivo (sono presenti certamente variazioni nella precisione tecnica, o differenti soluzioni di qualche problema costruttivo, ma essi rientrano nella stessa fase costruttiva)[11]. L'estensione della città è stata da noi divisa convenzionalmente in quattro quartieri: a) il quartiere fortificato a mare (= del Torrione); b) il complesso ecclesiastico centrale con le terme (del quale

[8] Sia sufficiente ora considerare l'intervento di Anastasio su questo territorio quale testimoniato dalle epigrafi: W. Blümel, "Epigraphische Forschungen im westen Kariens", *X Ar. Son. Taplantısı* (Ankara, 1993) 207-211; Bean - Cook, 106, n. 33a (SEG 16, 665a); 138-9 (SEG 694b); cf. anche H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris, 1922, n. 245.

[9] Cf. il reclamo attuato dalla provincia caria e il contenuto della *Novella 41*, indirizzata a Bonus, *quaestor exercitus*.

[10] Per la comprensione del benessere economico lungo la costa caria, cf. V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi, I-II", OCP 55 (1989) 75-100 e 345-373; Id., *L'architettura religiosa nell'Impero Bizantino (fine VI-IX secolo)*, Soveria Mannelli 1995, 121-7; V. Ruggieri - K. Hattersley - Smith, "A Byzantine City near Osmaniye (Dalaman) in Turkey. A Preliminary Report", OCP 56 (1990) 135-164.

[11] In un paio di occasioni (la volta del deambulatorio del cosiddetto battistero e la zona absidale della navata sud: per questi vedi oltre) abbiamo notato una ripresa edilizia che consideriamo anteriore alla fine del VII-inizi dell'VIII secolo.

parleremo); c) l'acropoli; d) il quartiere del porto (?) (di cui tratteremo in queste pagine solo le strutture ecclesiastiche con la loro decorazione)[12].

LA GRANDE CHIESA DEL COMPLESSO CENTRALE

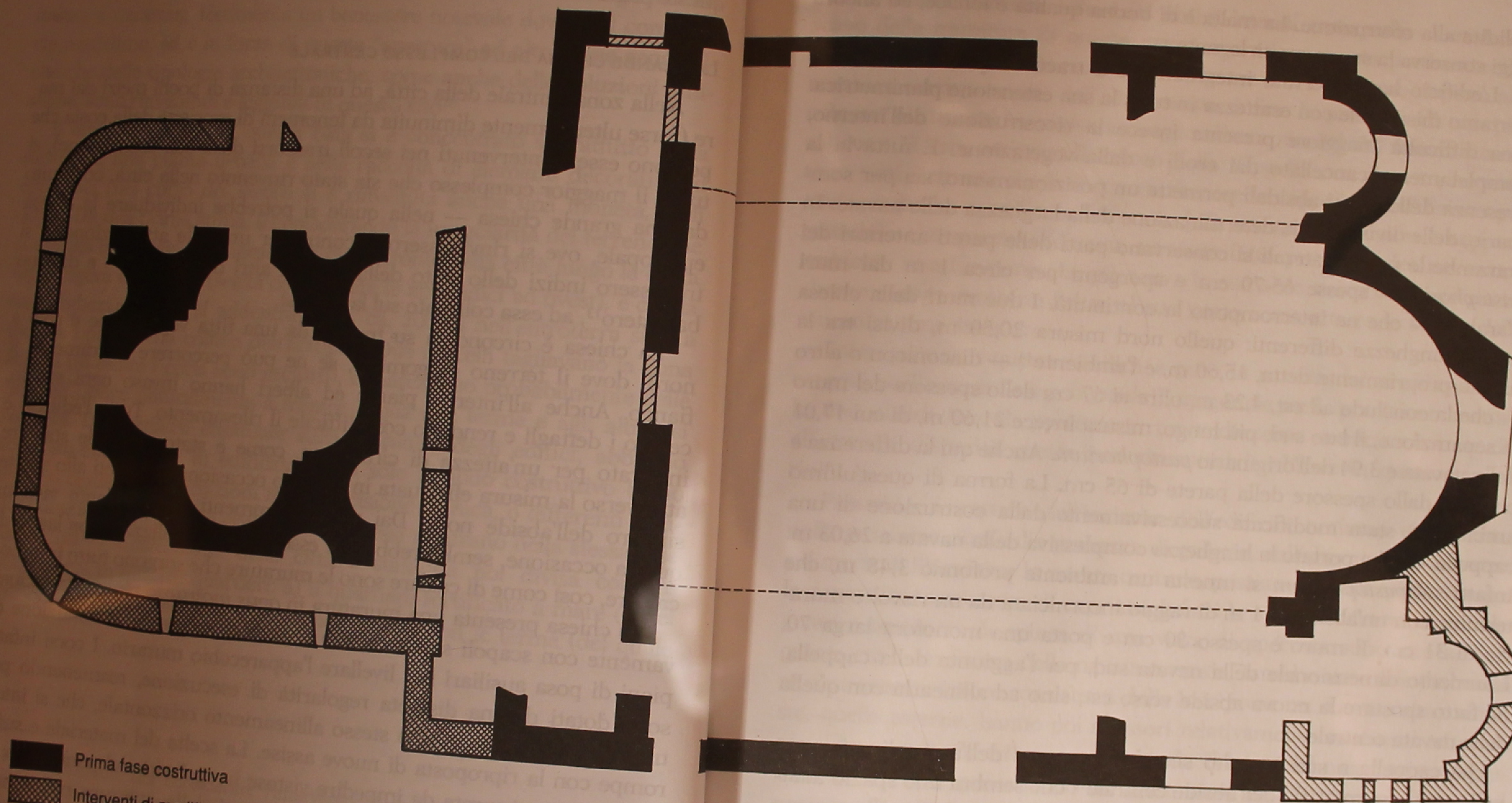
Nella zona centrale della città, ad una distanza di pochi metri dal mare (forse ulteriormente diminuita da fenomeni di erosione della costa che possono essere intervenuti nei secoli trascorsi dalla sua costruzione), si trova il maggior complesso che sia stato rinvenuto nella città, costituito da una grande chiesa — nella quale si potrebbe individuare la chiesa episcopale, ove si rinvenissero riscontri per una tale attribuzione, o si trovassero indizi dello stato della città in altri documenti — e dal suo battistero[13], ad essa collegato sul lato ovest.

La chiesa è circondata su tre lati da una fitta vegetazione e solo a nord, dove il terreno è sgombro, se ne può percorrere liberamente il fianco. Anche all'interno piante ed alberi hanno invaso ogni spazio, celano i dettagli e rendono così difficile il rilevamento. Tutto l'edificio è interrato per un'altezza di circa 2 m, come è stato possibile stabilire attraverso la misura effettuata in un cavo occasionale davanti allo stipite sinistro dell'abside nord. Dai pochi frammenti di pavimento visti in questa occasione, sembrerebbe che esso sia stato realizzato con lastre di calcare, così come di calcare sono le murature che sorgono tutto intorno.

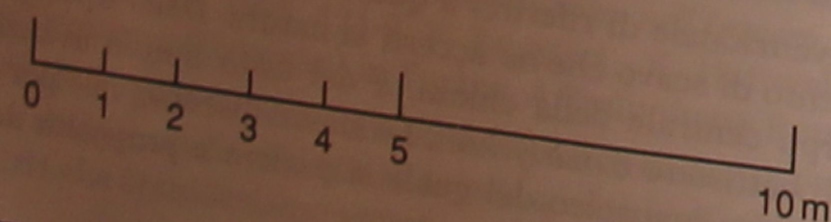
La chiesa presenta una muratura in *opus incertum*, realizzata esclusivamente con scapoli senza ricorso al laterizio e senza l'introduzione di piani di posa ausiliari per livellare l'apparecchio murario. I corsi infatti sono dotati di una discreta regolarità di esecuzione, mantenendo per tratti alquanto lunghi uno stesso allineamento orizzontale, che si interrompe con la riproposta di nuove assise. La scelta del materiale è sufficientemente accurata da impedire vistose irregolarità del paramento; in corrispondenza degli angoli e dei montanti delle aperture poi si nota l'impiego di blocchi ben squadrati al fine di assicurare una maggiore

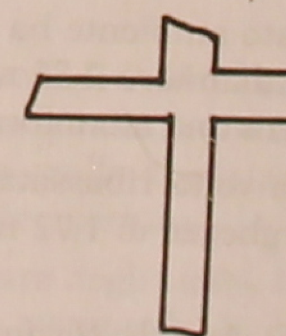
[12] Non si può tacere in questa sede dell'estremo pericolo che corrono gli affreschi e le loro strutture portanti in questi ultimi anni: una flottiglia di barche turistiche sbarca visitatori che consumano cibi, lasciando il sito sempre più ingombro di rifiuti.

[13] Sarà il nostro modo convenzionale di riferirci a questo monumento, data l'impossibilità attuale di un intervento di scavo che ne accerti la natura. Dalla tipologia e dalla posizione rispetto al corpo centrale della chiesa, è del tutto inutile avanzare speculazioni sulla sua natura di battistero o *martyrium*. Lo stesso discorso vale per ciò che convenzionalmente chiameremo mausoleo del quale si parlerà a proposito della seconda chiesa della città.









La grande chiesa nel quartiere centrale ed il suo battistero.

solidità alla costruzione. La malta è di buona qualità e tenace, ed ancora oggi conserva la sua capacità legante.

L'edificio ha conservato integralmente il tracciato perimetrale, ed è pertanto misurabile con esattezza in tutta la sua estensione planimetrica. Una difficoltà maggiore presenta invece la ricostruzione dell'interno, completamente cancellato dai crolli e dalla vegetazione. E tuttavia la presenza delle fronti absidali permette un posizionamento, sia pur sommario, delle divisioni e la determinazione della larghezza delle navate. In entrambe le navate laterali si conservano parti delle pareti anteriori dei *pastophoria* — spesse 65-70 cm e sporgenti per circa 1 m dai muri d'ambito — che ne interrompono la continuità. I due muri della chiesa hanno lunghezze differenti: quello nord misura 20,50 m, divisi tra la navata propriamente detta, 15,60 m, e l'ambiente[14] — diaconicon o altro — che la conclude ad est, 4,23 m, oltre ai 67 cm dello spessore del muro di separazione; il lato sud, più lungo, misura invece 21,60 m, di cui 17,01 della navata e 3,94 dell'originario *pastophorium*. Anche qui la differenza è colmata dallo spessore della parete di 65 cm. La forma di quest'ultimo ambiente è stata modificata successivamente dalla costruzione di una cappella, che ha portato la lunghezza complessiva della navata a 26,03 m. Infatti sul *pastophorium* si innesta un ambiente profondo 3,48 m, che termina con un'abside di 1 m di raggio incorniciata da un risvolto murario di 31 cm. Il muro è spesso 80 cm e porta una monofora larga 70. L'aumento dimensionale della navata sud, per l'aggiunta della cappella, ha fatto spostare la nuova abside verso est, sino ad allinearla con quella della navata centrale.

La cappella a sud è molto singolare a causa dell'arcosolio ricavato nello spessore murario dell'abside centrale[15] che sembra uno spazio adatto ad accogliere un sarcofago contenente il corpo o le reliquie di un santo o di un martire[16]. La difformità nelle misure delle due navate, l'allinea-

[14] L'abside che conclude questo ambiente ha forma semicircolare anche all'esterno, ed ha le seguenti dimensioni: diametro 2,55 m e profondità 1,35 m; al fondo della curva del muro, spesso 0,75 m c'era una monofora di 1m di larghezza.

[15] La nicchia coperta da una volta ribassata dello spessore di 40 cm e con una freccia pure di 40 cm, ha una larghezza di 1,72 m ed una profondità variante tra 0,91 e 1,05 m.

[16] Vedi per il caso presente G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Leipzig - Berlin 1913, I, p. 55, 8-9. "Egli [Nicola di Sion] fu seppellito nella parte destra della sezione destra, destinata alle donne". A quest'epoca, metà del VI secolo, dalla vita possiamo arguire l'esistenza di una sepoltura all'interno di una chiesa, in un territorio prossimo. Qualora un caso del genere sia da ritenersi anche il nostro, ciò porterebbe la data della costruzione originale ad un periodo anteriore.

mento inusuale di una sola delle absidi laterali con quella centrale, lo scavo della muratura di questa per ricavare uno spazio pertinente alla cappella, il sistema delle tre piccole aperture così incongruo rispetto alle aperture corrispondenti dell'altra navata, infine la presenza di una piccola ma altrimenti immotivata risega nella continuità del muro esterno, soltanto 37 cm, proprio all'attacco della cappella con il *pastophorium*, sono tutti elementi che inducono a ritenere la cappella un'addizione posteriore che ha modificato la forma della navata sud. E non è neppure pensabile che questa addizione sia stata fatta per trasferire nel nuovo ambiente una funzione che già aveva la sua sede nel precedente *pastophorium*, conservato tra l'altro al suo posto come attesta lo stipite della muratura rimasto *in situ*.

Interessante in questa basilica è pure la varietà dei profili absidali esterni: quello centrale è poligonale[17], esagonale per la precisione, mentre le due absidi laterali presentano un andamento semicircolare anche all'esterno, disparità questa non riscontrabile altrove in questo territorio[18].

Passando a trattare dell'insieme dell'edificio, notiamo che mentre nulla possiamo dire sulla presenza di gallerie, sull'altezza delle navate e sul modo di illuminare la navata centrale, possiamo invece ipotizzare per la copertura un sistema di capriate. Infatti lo spessore di murature adeguate a sostenere la spinta di una volta di apertura superiore a 9 m, questa era la larghezza della navata centrale, sarebbe stato tale da lasciare sicuramente tracce consistenti della loro presenza. Le murature rimaste, quelle esterne, hanno poi spessori relativamente contenuti ed omogenei lungo tutto lo sviluppo perimetrale. Il lato nord presenta uno spessore decrescente procedendo da ovest verso est: 80 cm nel fianco del nartece, 76 all'inizio della navata, 70 lo spessore del parapetto della finestra del *pastophorium*. Gli spessori della parete sud restano invariati

[17] L'abside centrale ha un diametro di 7,48 m ed una profondità di 3,73 m, ed è perciò esattamente circolare. Lo spessore del muro è variabile: il lato più esterno è di 0,80 m nel suo punto più stretto. Un crollo abbastanza grande su questo stesso lato impedisce di descrivere il sistema delle aperture.

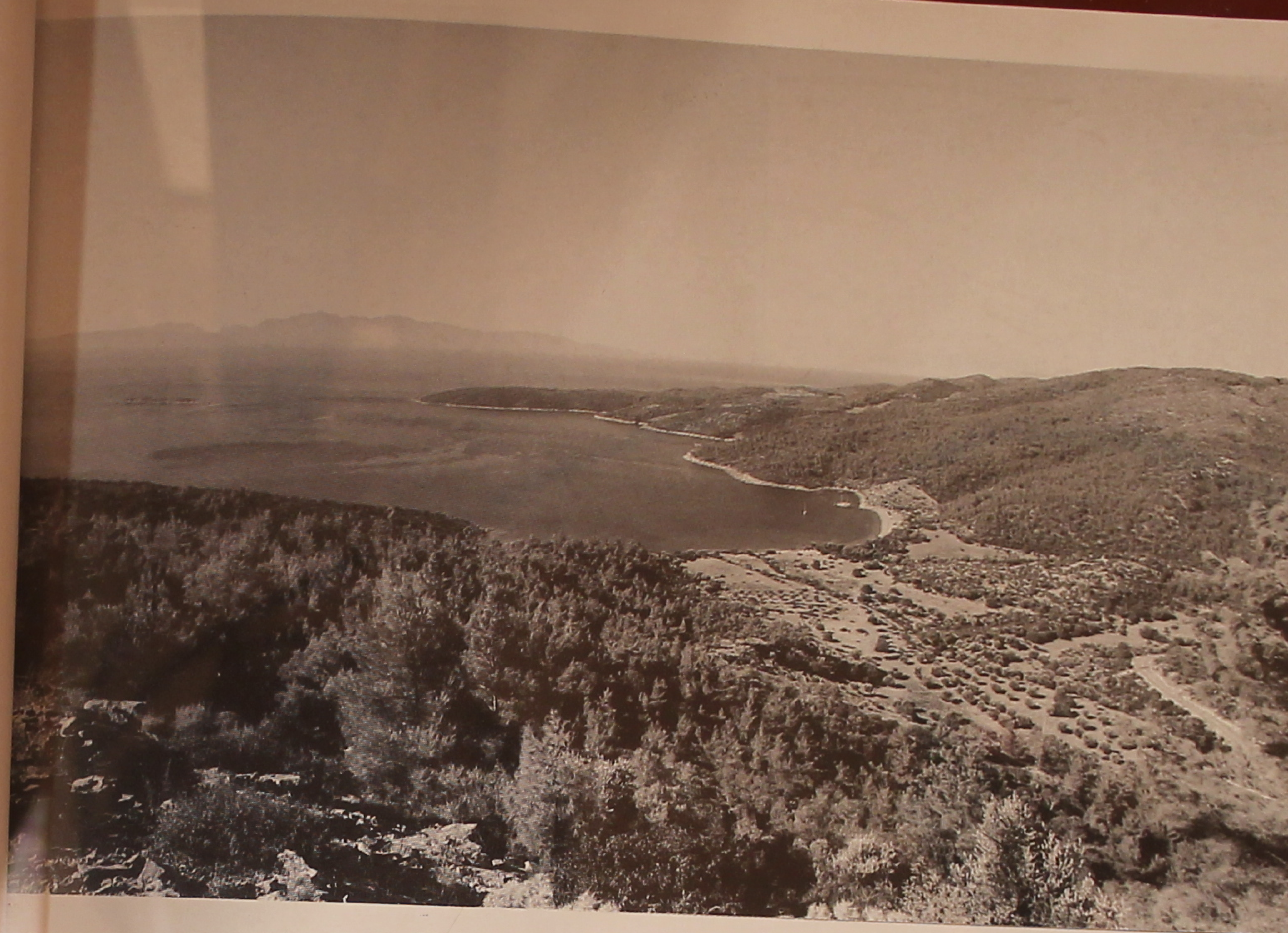
[18] Di prossima pubblicazione, a cura degli stessi, la chiesa di Torba (20 Km circa a nord di Bodrum), con abside centrale ottagonale. In essa però sono andate distrutte le absidi laterali, per cui è impossibile il confronto. Insieme alla chiesa saranno pubblicati anche una cisterna, un edificio termale, una grande cappella; inoltre ci sarà un mausoleo e una seconda chiesa, conservatasi soltanto nella sua zona absidale, situati nel vicino villaggio di Gölköy.

nel tratto compreso tra le due porte: 73 cm è lo spessore dello stipite della porta più occidentale, e 74 il resto della parete. All'interno del *pastophorium*, come nell'altra navata, lo spessore si riduce a 64 cm, mentre una variazione maggiore si riscontra nella cappella aggiunta posteriormente. Qui la muratura, misurata all'interno di una delle tre piccole finestre, è di soli 57 cm. Le absidi, infine, hanno spessori propri: da un minimo di 70 ad un massimo di 120 cm quella centrale, 74 quella nord, 80 quella sud, con un notevole aumento rispetto alla muratura perimetrale che, ricordiamolo, non raggiunge i 60.

Altra caratteristica dell'edificio riguarda gli accessi e, in parte, la posizione delle finestre. Lo stato di conservazione delle murature laterali, in particolare la loro altezza, ci consente di stabilire l'esatta successione e larghezza delle aperture sui due fianchi, nord e sud, della chiesa. Innanzitutto osserviamo la presenza di ingressi su entrambe le pareti laterali: nella parete sud immediatamente a ridosso della facciata, separata da essa da uno stipite di solo 10 cm, si trova un ingresso largo 1,20 m. Una seconda porta più larga, 1,53 m, si trova sulla stessa parete a 1,92 m dall'inizio del *pastophorium*. All'interno di questo ambiente troviamo invece una grande finestra di 1,65 m. Un sistema di aperture sostanzialmente simmetrico lo troviamo sulla parete nord. La prima apertura, quella a ridosso della contrafacciata, è scomparsa nel crollo che ha interessato la parete per una lunghezza di 5,40 m; la seconda , anche se più vicina alla parete del *pastophorium*, dalla quale dista soltanto 80 cm, si trova a corrispondere con la parete sud, così come la grande finestra interna al *pastophorium* stesso. Infine meritano di essere segnalate due piccole nicchie — 50 cm di larghezza e 38 di profondità quella della navata nord, 48 e 42 quella della navata sud; non abbiamo la misura delle altezze perché le nicchie sono interrate — sui muri interni delle navate a 7,27 m e 4,62 m dalla facciata ovest.

Un cavo trovato all'interno della navata nord, proprio di fronte allo stipite sinistro dell'arco absidale, ha permesso di fissare alcune quote significative. La faccia superiore della cornice absidale si trova ad un'altezza di 3,26 m, e subito sopra di essa inizia la curvatura del catino. Poiché il diametro dell'abside misura 2,55 m, l'altezza totale del catino doveva raggiungere all'intradosso almeno 4,5 m nella navata nord. Un'altra misura rilevata è la quota del parapetto delle finestre, a 2,90 m sul livello del pavimento. Purtroppo la presenza della folta vegetazione ha impedito analoghe misure nell'abside centrale.

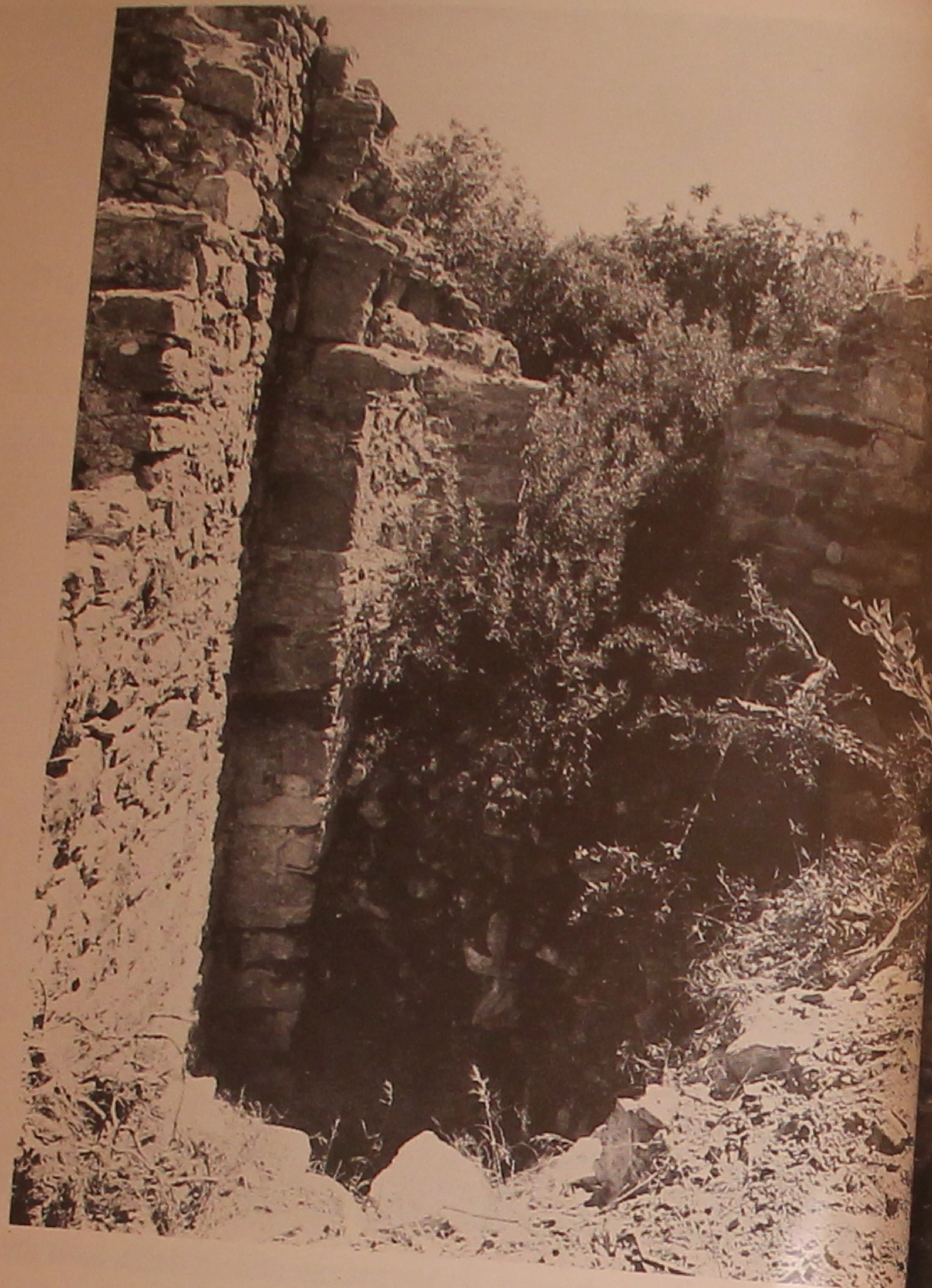
Un richiamo particolare deve essere fatto per le strutture murarie presenti sul fronte sud della chiesa, anche perché strutture simili e nella



a. Veduta generale della baia da nord-est.



b. L'area centrale della baia di Alakışla.



1. L'abside nord
della grande chiesa,
da ovest.



grande chiesa,
verso sud-ovest.



2. La cappella a sud nella grande chiesa, da sud-ovest.



4. La grande chiesa,
la fronte nord del nartece.



5. Il battistero, interno, verso nord.



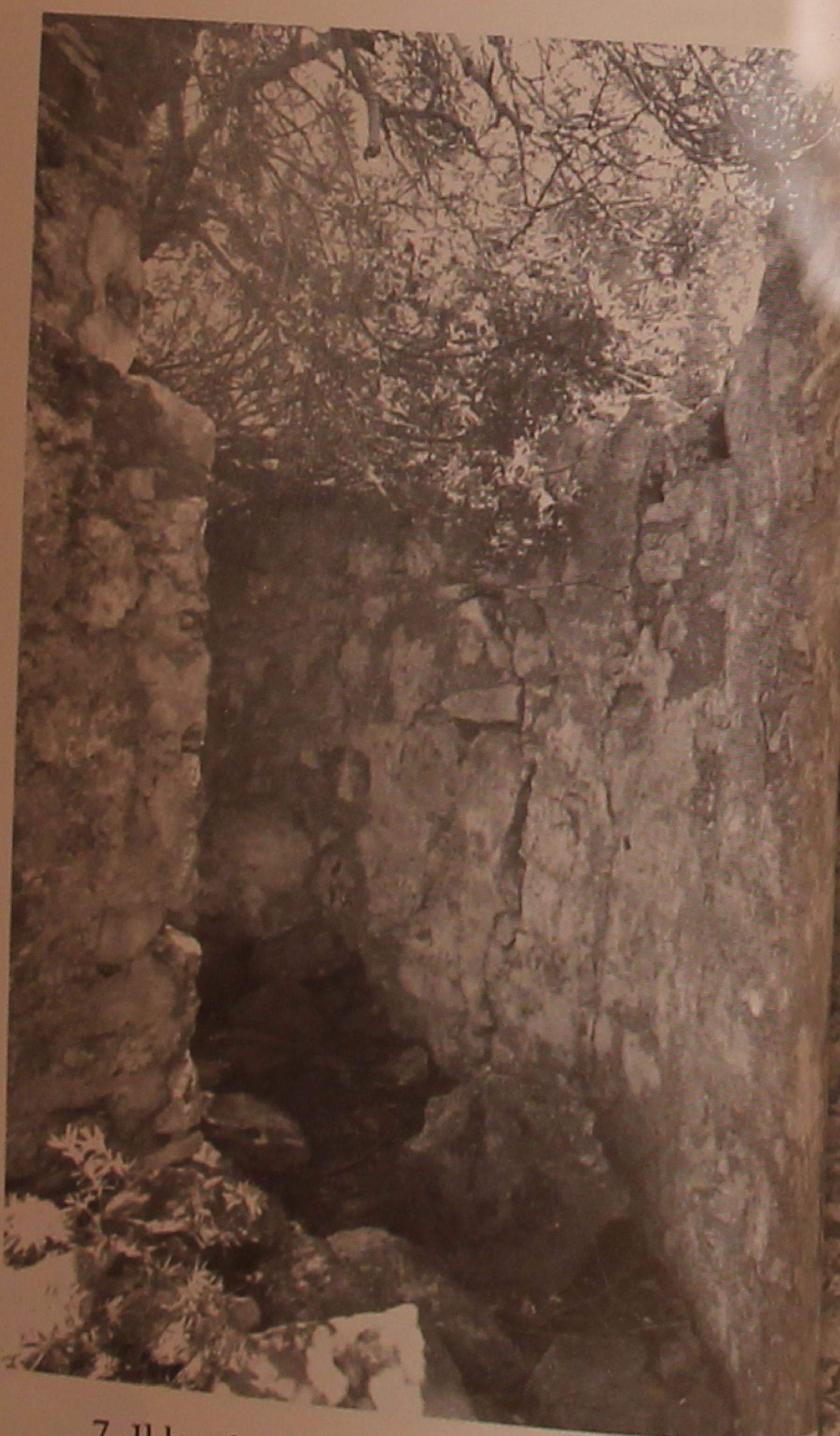
8. Il battistero, nicchia e corridoio ad est.



9. Il battistero, sezione di volta ell'angolo sud-est del corridoio.



6. Il battistero, il corridoio sud verso est.



7. Il battistero, angolo del corridoio a sud-o



10. Il battistero, dettaglio dell'arco sull'ingresso nord.



11. Complesso termale visto da ovest (da sinistra, ambienti A, E, F).



13. Complesso termale, ambiente A verso sud.



12. Complesso termale, interno dell'ambiente F, verso ovest.



14. Complesso termale, nicchia sulla parete nord dell'ambiente C.



15. Complesso termale, fistula al fondo dell'ambiente E, dall'esterno.



16. Complesso termale, ambiente E verso ovest.



17. La chiesa nel quartiere portuale, l'abside da sud-est.



18. Il mausoleo, esterno da ovest.



19. Il mausoleo, interno verso sud.



16. Complesso termale, ambiente E verso ovest.



17. La chiesa nel quartiere portuale, l'abside da sud-est.



18. Il mausoleo, esterno da ovest.



19. Il mausoleo, interno verso sud.



20. Il viso maschile nel battistero.



21. Il viso maschile nel battistero, particolare.



22. Affreschi sul muro ovest del battistero, prelato e viso maschile.



23. Il ritratto del "donatore" nel mausoleo.



20. Il viso maschile nel battistero.



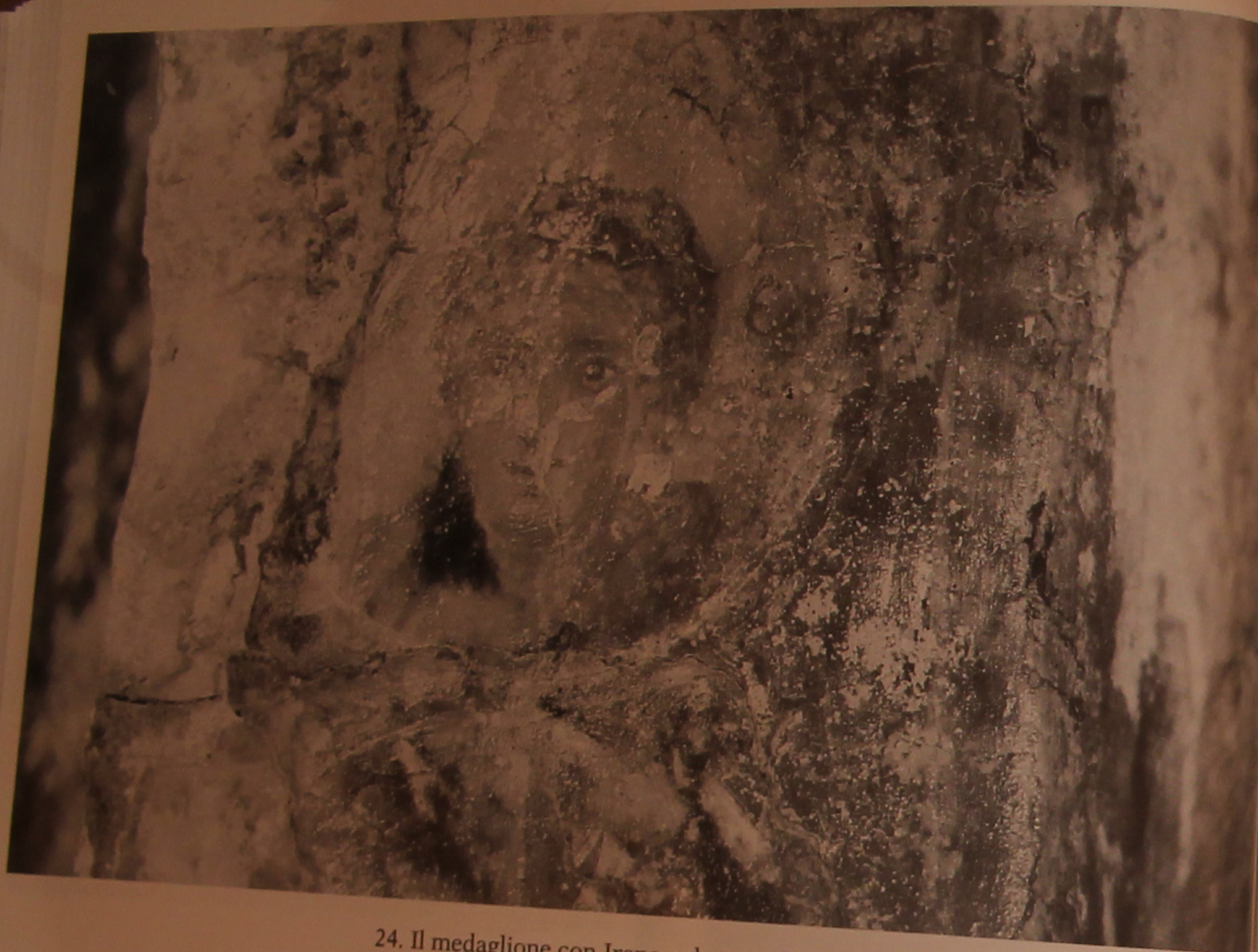
22. Affreschi sul muro ovest del battistero, prelato e viso maschile.



21. Il viso maschile nel battistero, particolare.



23. Il ritratto del "donatore" nel mausoleo.



24. Il medaglione con Irene nel mausoleo.



25. Il medaglione con IHCOYC nel mausoleo.



26. Gli intrecci delle foglie d'acanto sull'arco nord.



27. Inizio della decorazione sull'intradosso dell'arco nord nel mausoleo.



28. Medaglione con personaggio.



29. L'iscrizione di S. Marco sul muro nord.



31. Frammento di affresco nel battistero, il tessellato di quadrati colorati.



30. Frammento del nome di Abdias sull'intradosso dell'arco ovest.



32. Frammento di iscrizione sul muro interno ovest del battistero.



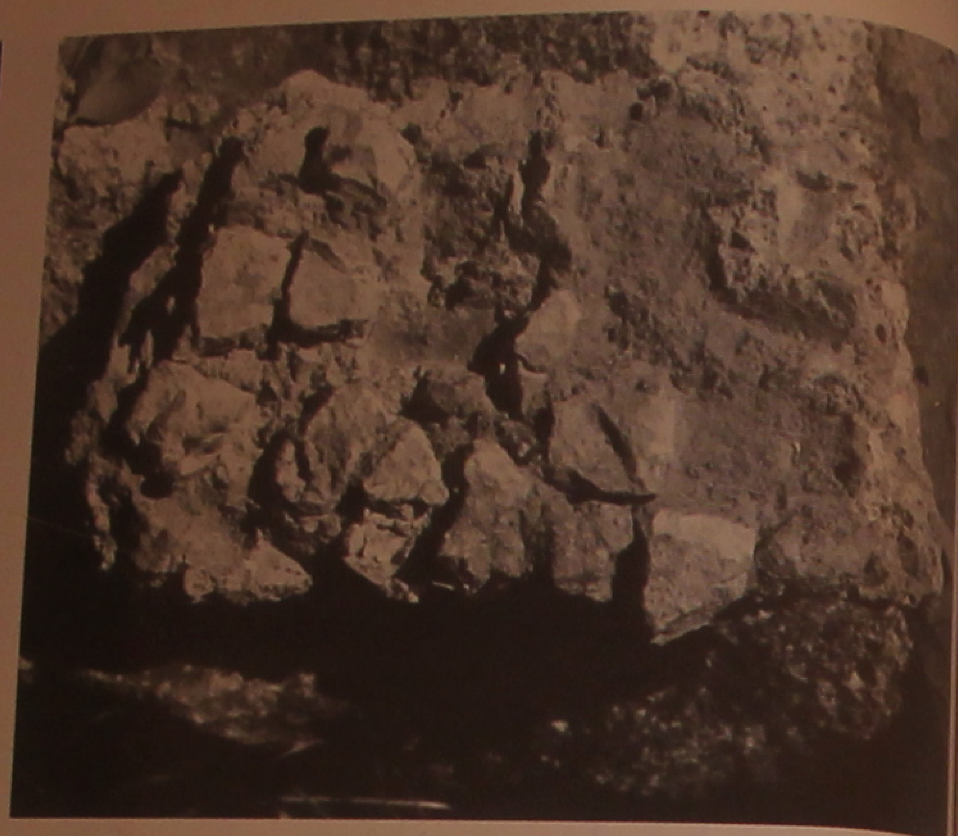
33. Spoglio riutilizzato nella cisterna ottomana.



34. Lastra di calcare con croce incisa presso la grande chiesa.



35. Frammento di lastra con *chrisma*.



36. Frammento di mosaico nel battistero.



37. La moneta di Tiberio-Eraclio, recto



38. La moneta di Tiberio-Eraclio, verso.

stessa posizione compaiono nell'altra chiesa della città. Si tratta di piccoli avanzi murari — spessore di 55 cm quelli a est, maggiore, circa 70 cm quello ad ovest — che potrebbero configurare un ambiente coperto ed articolato in una struttura complessa a presidio di uno degli ingressi sud, una specie di nartece meridionale in aggiunta o sostituzione di quello tradizionale ad ovest, forse impegnato dalle trasformazioni subite dal battistero con la creazione del deambulatorio. Lo stato dei resti non permette purtroppo che questa scarna ipotesi; è interessante tuttavia questa presenza in entrambe le chiese della nostra città, ed anche in altri edifici ecclesiastici della costa cario-licia[19].

La chiesa termina ad ovest con il vero e proprio nartece, conservato nei suoi lati corti, stretti tra la facciata ovest della chiesa ed un resto del lato ovest, in parte sostituito dal muro est del deambulatorio che corre attorno al battistero, come si vedrà quando parleremo di questo edificio. La larghezza del nartece è pari a quella della facciata ovest della chiesa, cioè 18,20 m, mentre la profondità, comprendendo gli spessori del muro di facciata e del muro ovest dello stesso nartece, è di 3,50 m. Le aperture verso l'esterno sono state murate e ne resta soltanto un vano a nord, largo 2,53 m; la comunicazione con la chiesa era assicurata da tre porte in corrispondenza delle navate. I vani che è stato possibile misurare, appartenenti alle porte delle navate laterali, sono larghi 1,36 m a nord e 1,25 a sud; questo è anche l'unico ancora aperto. Volendo infine misurare l'intero complesso ecclesiastico nelle sue dimensioni maggiori, si ha una lunghezza di 29,20 m, calcolata sull'asse centrale, in corrispondenza dell'abside maggiore; ed una larghezza interna, misurata sulla contraffacciate, di 16,70 m cui si aggiunge 1,50 m di spessore delle murature laterali, per un totale di 18,20. La chiesa aveva tre navate delle quali non rimane traccia alcuna; la tripartizione originaria è individuabile solo dalla linea delle absidi, e nessun elemento sul terreno indica la primitiva divisione interna. Gli unici elementi rinvenuti, nel mezzo della fitta vegetazione, sono stati una rozza scheggia di marmo, forse appartenuta ad una colonna o forse ad altro arredo, ed il frammento di un lastrone pur esso marmoreo: sicuramente è difficile ricostruire o anche solo ipo-

[19] Aggetti a sud sono stati riscontrati in numerose chiese, quasi a testimoniare una costante "di scuola" nella regione della Caria costiera. Per Tavşan, V. Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan Adası nella Caria bizantina", JÖB 40 (1990) pp. 383-403; per Kyr Vassili, Id., "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi", OCP 55 (1989) pp. 83-85; per Göl, Id., pp. 96-100; per Bargylia, E. La Rocca, "Archeological Survey in the Gulf of Mandalya", *IX Araştırma Sonuç. Toplantısı*, Ankara 1992, p. 66.

tizzare una descrizione della conformazione della chiesa al suo interno, al di là degli elementi certi ed ancora visibili.

IL BATTISTERO

Sul fronte ovest della grande chiesa appena descritta, separato da essa dal nartece e dallo stretto deambulatorio dal quale è completamente circondato, si situa il battistero, a proposito del quale deve essere sempre tenuta presente la precisazione fatta alla nota 1. Sommando l'ampiezza del nartece, 3,50 m, e del deambulatorio, largo mediamente 1,25 m, la facciata della chiesa ed il fianco del battistero distano tra loro circa 5 m[20]. L'edificio presenta una pianta centrale i cui antecedenti si possono ritrovare negli edifici classici che l'antichità, e particolarmente quella tarda, ci ha tramandato in grandissima copia. Attualmente il battistero è circondato sui quattro lati da un deambulatorio che presenta parecchie piccole finestre, quasi delle feritoie, ma un solo ingresso sul lato nord. Per i motivi che diremo successivamente riteniamo tale deambulatorio, o meglio la sua definizione come spazio coperto, un rifacimento posteriore, anche se non sappiamo indicare poi una data cui farlo risalire.

L'esterno del nostro battistero è diviso in due distinti ordini: al piano terreno la pianta è quadrata, articolata da due grandi nicchie su ogni lato equidistanti dagli angoli e dall'apertura centrale, almeno per le due pareti che hanno questa porta, la nord e la ovest. Nelle altre due prive di apertura, a sud ed est, rimane ovviamente fissa la distanza tra la nicchia e

---

[20] Di questo edificio, nell'ipotesi tipologica avanzata, colpiscono la totale separazione ed indipendenza dal corpo della chiesa - non esiste comunicazione tra i due edifici: il muro comune con il nartece non presenta alcun passaggio, ma solo delle piccole finestre in alto — soprattutto se confrontate con le situazioni presenti nella stessa area geografica. L'esame del rapporto topografico che intercorre tra battistero e chiesa di appartenenza ci consegna una casistica abbastanza limitata: il caso più frequente vede il battistero su un fianco della chiesa od ad essa collegato da passaggi più o meno articolati; cf. A. Khatchatrian, *Les Baptistères Paléochrétiens*, Paris, 1962, e per la Licia R. M. Harrison, "Churches and Chapels of Central Lycia", *Anat.Studies* 13 (1963) 117-151. Anche la basilica di Xanthos in Licia, presenta una analoga posizione del battistero, che viene fatto risalire al VI secolo, cfr. H. Hellenkemper, "Early Church Architecture in Southern Asia Minor", *Churches Built in Ancient Times. Recent Studies in Early Christian Archaeology*, London, 1994, pp. 213-217. Viceversa il legame che pone l'edificio a fronteggiare il nartece ricorda quello delle prime basiliche paleocristiane, dove però si trattava più spesso di un mausoleo o di un *martyrium*. Per la posizione del battistero sul lato ovest del nartece, vedi Torcello, la più simile, o Parenzo od Aquileia, ove tuttavia il battistero è separato dalla facciata dall'ampio atrio che precede la basilica. Una situazione simile troviamo ancora in una chiesa di Cnidos, ma con il battistero (?) sul lato nord dell'atrio.La posizione del nostro battistero nel complesso ecclesiastico è perciò abbastanza inusitata, e ciò merita una sottolineatura.

l'angolo della costruzione. Il quadrato di base ha misure oscillanti tra i 7,84 m del lato est ed i 7,31 del lato nord, le nicchie hanno una larghezza compresa tra i 125 cm ed i 135 di quelle relative alle tre pareti nord, ovest e sud, mentre quelle della parete est, più grandi, hanno una larghezza di 177 e 178,5 cm; l'altezza complessiva, e ci riferiamo sempre a queste ultime, per le quali è stato possibile effettuare le misure delle quote, raggiunge i 309 cm, comprendendo anche la ghiera dell'arco dello spessore di 20 cm.

L'ordine superiore ha come base un ottagono irregolare, quasi un quadrato cui siano stati tagliati gli angoli e ruotato di 45° rispetto alla figura sottostante, con i lati più lunghi di circa 4,25 m, e i più corti, coincidenti con quelli del quadrato sottostante, compresi tra 1,80 e 1,40 m. Su questi lati più corti si trovano quattro piccole finestre di circa 50 cm, poste sull'asse delle aperture del registro inferiore, ove queste esistono. Alle due differenti forme poligonali sovrapposte che configurano l'esterno del nostro edificio, corrisponde all'interno uno spazio unitario a base quadrata, con lati di 2,70 m , sui quali insistono quattro grandi absidi. La rispondenza delle misure nelle parti simmetriche e la precisione della costruzione inducono a ritenerla di buona epoca.

Sugli angoli esterni è presente un elegante motivo che lega tra loro le nicchie delle facce consecutive: la ghiera dell'arco è rilevata di circa 12 cm sul piano della costruzione, e tale sporgenza interessa pure tutta la parte basamentale compresa tra lo stipite della nicchia e l'angolo della costruzione, fino all'altezza dell'imposta dell'arco.

Lo spazio interno, come si è già accennato, non presenta la stessa articolazione in due ordini vista all'esterno. Il volume non mostra variazioni sino all'imposta della copertura. Sulla forma di quest'ultima è difficile pronunciarsi, non essendo rimasto alcun elemento che autorizzi l'ipotesi di un sistema o porti ad escluderne altri: potrebbe trattarsi di una crociera impostata sui quattro archi absidali, oppure di una cupola su pennacchi angolari, come nel piccolo edificio di Gölköy — piccolo villaggio a nord di Bodrum — molto simile al nostro battistero nel dettaglio delle nicchie dei prospetti esterni[21]. In entrambi i casi l'altezza del battistero raggiungerebbe dimensioni notevoli.

Le due porte che si aprono sui lati nord ed ovest, sono in relazione con un probabile percorso processionale, legato liturgicamente al deambulatorio che circonda il battistero. Esse hanno una larghezza di 118 cm ed un'altezza di 230, la loro piattabanda è costituita da un elaborato arco

---

[21] Vedi nota 18.

ribassato di laterizio, con una freccia di 55 cm ed una larghezza di 200 cm misurata sulla corda dell'abside, ben maggiore di quella del vano sottostante. Le dimensioni delle quattro finestrelle aperte al centro dei tamburi absidali sono di 55 cm per 60, e iniziano ad un'altezza di 3,43 m. L'imposta della volta, della quale si conserva un frammento nell'angolo sud est della costruzione, è ad una quota di 4,20 m, talché l'altezza interna, considerando il nostro ambiente coperto con una crociera, dovrebbe aver raggiunto i 6 m.

Il modo nel quale la volta del deambulatorio si accosta all'edificio del battistero lascia intuire una diversità nelle date di costruzione delle due strutture: la qualità dell'esecuzione, la poca cura con la quale si sono realizzate le volte, la trascuratezza nell'ordine di successione e nelle distanze reciproche delle aperture del corridoio e la non cercata simmetria, la stessa goffaggine nella realizzazione delle due curve, sono tutti elementi che, pur prescindendo da una valutazione legata strettamente ed esclusivamente alla tecnica muraria, inducono ed illustrano una sicura diversità.

Il deambulatorio che circonda il battistero ha una larghezza relativamente modesta e variabile su ciascun lato. L'ampiezza maggiore, 193 cm, è quella del tratto a nord, l'unico peraltro dotato di un accesso, la cui larghezza di 135 cm è deducibile dalla presenza dello stipite ovest e dalla traccia nel terreno di quello est. Gli altri tre lati hanno larghezze variabili: da 131 cm a 150 il tratto ad ovest, che presenta anche gli angoli malamente arrotondati ed una serie di quattro feritoie strombate, abbastanza irregolarmente distanziate lungo il muro, larghe da 26 a 31 cm (l'altezza può essere desunta per analogia dalle uniche due finestrelle integre superstiti, una sul lato est, alta 55 cm, l'altra a sud di 44); 150 cm è la larghezza del lato sud, dotato di due sole finestrelle, leggermente più ampie e meno alte delle precedenti (35 e 44 cm la larghezza, 44, come detto, l'altezza dell'unica che si è conservata); da 108 a 138 cm, infine, il tratto est, l'unico coperto e l'unico nel quale sia stato possibile raggiungere la quota pavimentale originaria. Questa quota ha permesso di determinare alcune quote verticali di riferimento, importanti per consentire un apprezzamento completo del monumento.

Sul suo lato orientale si trovano due aperture, una poco avanti l'angolo sud e l'altra al centro della parete, in asse con l'abside interna, larghe 30 e 44 cm, alte 55 e con le soglie a 2 m dal pavimento. Anche le altre finestre dovevano trovarsi a questa quota, cosa oggi non più apprezzabile a causa dei crolli che hanno alterato le quote altimetriche del complesso. Il muro ha uno spessore variabile: nel lato est va aumentando, da

sud a nord, dai 63 iniziali ai 67 cm del tratto finale dove c'è stato un crollo; nel lato sud ha una larghezza di 80 cm che si mantiene costante per tutta la lunghezza; in quello ovest di 70 cm ed infine nel tratto nord ha ancora una larghezza di 80 cm. La copertura del deambulatorio, con uno spessore di 36 cm misurato nel lato est che si è conservato, è soltanto approssimativamente una volta a botte: in realtà la generatrice della volta è un arco ribassato, piuttosto informe per giunta con una freccia di solo 15 cm, quasi piana perciò rispetto ai circa 50 cm che dovrebbe avere. Anche il moncone ancora *in situ* nel lato sud è piuttosto una volta rampante, peraltro molto sommaria nell'esecuzione, piuttosto che una compiuta volta a botte, come ci si aspetterebbe osservando la fattura delle strutture del battistero.

Avevamo annunciato come vari indizi inducessero a ritenere la copertura del deambulatorio posteriore alla costruzione del battistero. Due soprattutto sembrano essere le ragioni a favore di una diversa datazione. La prima consiste nella diversità evidente della tecnica muraria, anche se ciò non risulta sempre di sicura affidabilità come elemento datante; l'altra è rinvenibile nel modo in cui la posizione della volta ignora totalmente l'elaborato motivo angolare che si trova alla base del battistero, impostando l'arco sulla ghiera delle grandi nicchie, come avviene sulla nicchia sud del lato est, o addirittura tagliando l'arco, come nella nicchia est del lato sud. Negli altri due lati non è possibile documentare la posizione reciproca delle nicchie e della volta per il crollo di quest'ultima. Uno scavo che portasse al rinvenimento del fonte battesimale e delle condutture di adduzione e scarico dell'acqua potrebbe essere condotto con poco impegno, stante che lo strato di terra che si è depositato sul pavimento non è superiore al metro di spessore, come si è calcolato a partire dalla quota originaria del complesso raggiunta con un'ispezione nel tratto est del deambulatorio. Ed è proprio sulla base della quota del pavimento che sono state realizzate le misure in alzato, che qui riportiamo. L'altezza della volta del deambulatorio, all'intradosso, è di 3,14 m con uno spessore della volta stessa variabile intorno ai 35 cm.

Un'ultima notazione riguarda un dettaglio che compare ben evidente sulla parete est (ma forse è presente anche su quella opposta), poiché è l'unica che, probabilmente, ha conservato un'integrità sufficiente a salvaguardare anche gli elementi più minuti. Si tratta di due piccole mensole trapezoidali, poste a ridosso delle nicchie di cui seguono all'interno il profilo curvilineo. Alla base, larga 10 cm, che coincide con l'imposta dell'arco della nicchia, non hanno alcuno spessore; in cima, la loro altezza è di 40 cm, sporgono 15 cm dal muro e si sono allargati sino a 35.

Forse lo stesso motivo si ripeteva sul alto opposto. Anche se lo stato di conservazione generale non ha permesso di avanzare ipotesi funzionali, l'elemento serve a confermare la ricchezza compositiva del nostro edificio.

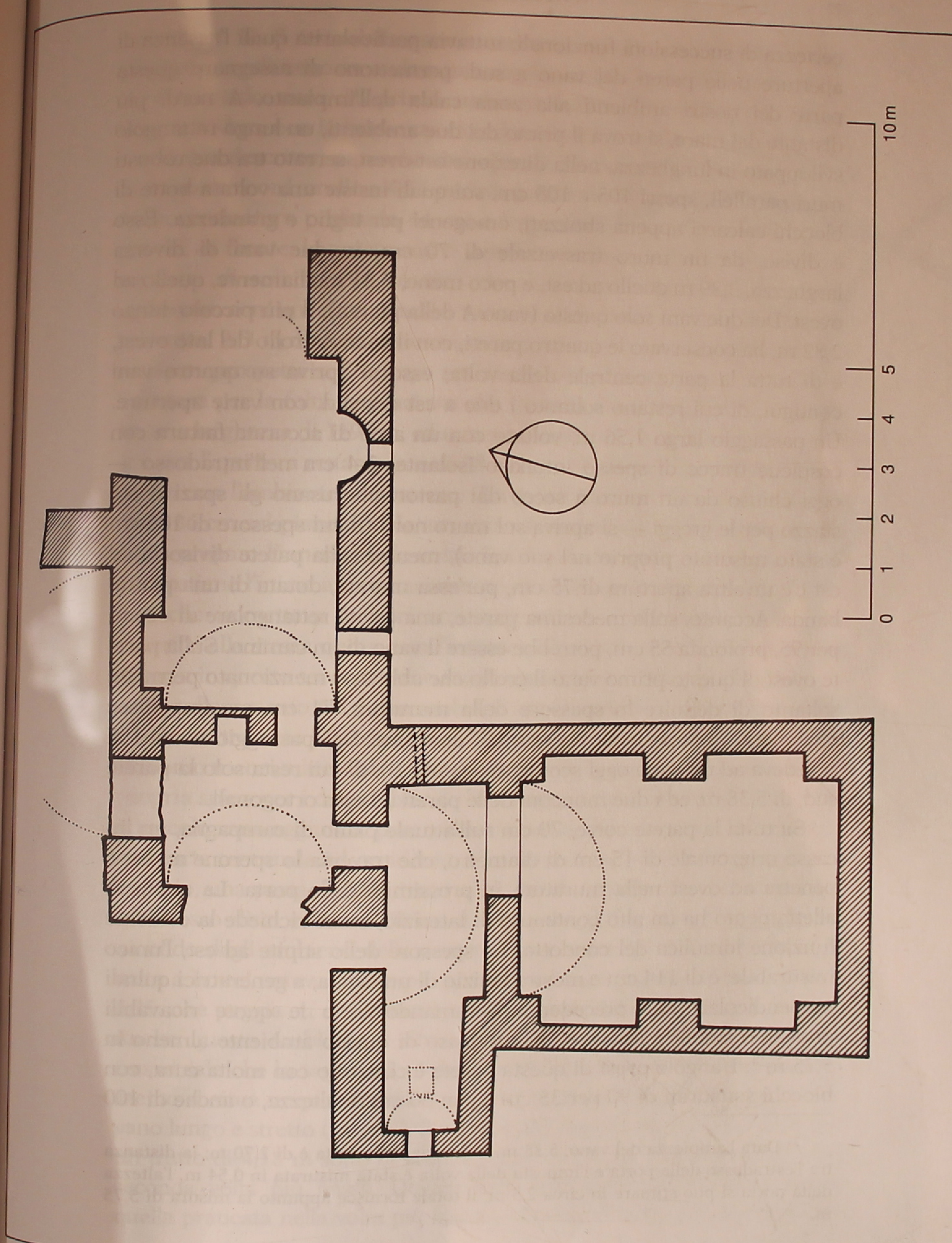
Le terme

Allontanandoci dalla chiesa e dal suo battistero in direzione ovest, dopo un piccolo spazio coperto da una vegetazione così fitta da impedire qualsiasi apprezzamento su quanto vi si trova, incontriamo altri resti molto consistenti attribuibili ad un bagno. La parte superstite di queste terme si riduce a due grandi ambienti tra loro ortogonali, che conservano le loro divisioni interne e sono coperti con volte a botte che insistono su muri di spessore superiore al metro; di altri spazi, pur testimoniati con certezza da residui speroni murari e da molteplici segni sulle pareti che oggi affacciano sul vuoto dei crolli, non è possibile definire in modo completo né la forma né le dimensioni. Dal confronto con altri edifici termali osservati sulla costa caria, che dalle dimensioni rivelano la loro natura di piccoli stabilimenti al servizio di modesti scali marittimi[22], appare che ci troviamo in presenza di un complesso abbastanza importante, a misura della grandezza della città nella quale sorgeva[23]. L'esame delle strutture rivela infatti la sua consistenza edilizia, pur se l'identificazione funzionale dei singoli ambienti è resa problematica dalla perdita di tutti gli elementi significativi, quali potevano essere, ad esempio, il sistema delle canalizzazioni, le conserve d'acqua, i pavimenti, i rivestimenti parietali, le vasche, le caldaie e tutti quegli elementi di arredo fissi che attengono allo stato di conservazione.

L'organizzazione interna si definisce con la divisione di spazi strutturalmente unitari, operata per rispondere alla specializzazione dell'edificio. I due corpi voltati sono divisi trasversalmente, con muri più sottili e privi di compiti statici, in più vani tra i quali non è possibile stabilire una

[22] V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi (seconda parte)", OCP 55 (1989) 345-349; Id., "Due complessi termali nel golfo di Macris (Fethiye)", OCP 57 (1991) 179-198; vedi anche la nota 18 per il bagno di Torba.

[23] La stessa ubicazione, così a ridosso di un possibile battistero, potrebbe richiamare situazioni analoghe, ove fonti battesimali sono state costruite presso o all'interno di edifici termali proprio per la presenza già stabilita di opere di canalizzazione e di riserve d'acqua. Ciò potrebbe suggerire di estendere all'isolato interposto l'appartenenza all'edificio termale, anche in considerazione della esigua distanza tra i due edifici e della probabile estensione delle terme in direzione del complesso chiesa-battistero.



Il complesso termale nel quartiere centrale.

certezza di successioni funzionali; tuttavia particolarità quali l'assenza di aperture nelle pareti del vano a sud, permettono di assegnare questa parte dei nostri ambienti alla zona calda dell'impianto. A nord, più distante dal mare, si trova il primo dei due ambienti, un lungo rettangolo sviluppato in lunghezza, nella direzione est-ovest, serrato tra due robusti muri paralleli, spessi 105 e 108 cm, sui quali insiste una volta a botte di blocchi calcarei appena sbozzati, omogenei per taglio e grandezza. Esso è diviso, da un muro trasversale di 70 cm, in due vani di diversa larghezza, 3,39 m quello ad est, e poco meno, 3,31 mediamente, quello ad ovest. Dei due vani solo questo (vano A della pianta), il più piccolo, lungo 2,82 m, ha conservato le quattro pareti, con il vistoso crollo del lato ovest, e di tutta la parte centrale della volta; esso si apriva su quattro vani contigui, di cui restano soltanto i due a est e a sud. con varie aperture. Un passaggio largo 1,56 m, voltato con un arco di accurata fattura con cospicue tracce di spesso intonaco isolante, 3-4 cm nell'intradosso — oggi chiuso da un muro a secco dai pastori che usano gli spazi come stazzo per le greggi — si apriva sul muro nord (il cui spessore di 108 cm è stato misurato proprio nel suo vano), mentre sulla parete divisoria ad est c'è un'altra apertura di 75 cm, pur'essa murata, dotata di una piattabanda, Accanto, sulla medesima parete, una cavità rettangolare di 62 cm per 95, profonda 55 cm, potrebbe essere il vano di un camino. Sulla parete ovest di questo primo vano il crollo che abbiamo menzionato permette soltanto di definire lo spessore della muratura, 71 cm ma impedisce qualunque ipotesi su altre eventuali aperture. Dal passaggio a nord si accedeva ad un vano oggi scomparso (vano B), di cui resta solo la parete sud, di 5,38 m, ed i due monconi delle pareti ad essa ortogonali.

Su tutta la parete corre, 70 cm sull'attuale piano di campagna, un incasso orizzontale di 15 cm di diametro, che traversa lo sperone ad est e penetra ad ovest nella muratura in prossimità della porta. La malta di allettamento ha un alto contenuto di laterizio, come richiede la evidente funzione idraulica del condotto. Lo spessore dello stipite ad est, l'unico misurabile, è di 114 cm e mostra l'inizio di una volta, a generatrici quindi perpendicolari alle precedenti. Sommando tutte le quote ricavabili possiamo stabilire l'altezza all'intradosso di questo ambiente almeno in 5,75 m[24]. L'angolo ovest di questa parete è costruito con molta cura, con blocchi squadrati di 90 per 35 cm e con 50 cm di altezza, o anche di 100

[24] Data l'ampiezza del vano, 5,38 m, la freccia della volta è di 2,70 m; la distanza tra l'estradosso della porta e l'imposta della volta è stata misurata in 0,54 m, l'altezza della porta si può stimare in circa 2,5 m: il totale fornisce appunto la misura di 5,75 m.

per 40 per 50. Il resto della parete con conci più piccoli e meno lavorati, presenta nondimeno un andamento regolare ed ordinato (30-40 x 20-30).

Il secondo vano del primo ambiente (vano C) è notevolmente più lungo, 6,83 m, con la larghezza ricordata di 3,39 m. Oltre il passaggio ad ovest, già descritto, parecchi altri episodi sono presenti al suo interno: sulla parete nord, crollo a 4,50 m dalla parete di divisione, un incasso con bella centinatura profondo 44 cm e largo 137 a soli 38 cm dalla stessa parete; di fronte, la parete sud è attraversata da una piccola apertura di servizio, di soli 40 per 66 cm, che mette in comunicazione questo ambiente con un altro grande vano a sud (vano D), ora totalmente distrutto. A 3 m di distanza una seconda apertura, una nicchia con *praefurnium* prospetta sullo stesso ambiente, che al momento è impossibile indagare per la folta vegetazione che ne impedisce l'accesso. La nicchia ha una larghezza di 119 cm, ed una profondità di 70, al fondo della quale si trova l'apertura rettangolare di 38 cm per 48 che la mette in comunicazione con l'ambiente retrostante. Tangente all'estradosso della nicchia, alta 136 cm sul piano attuale, un corso di conci regolari nel taglio e nella posa, prepara l'innesto della volta. Sul fondo del vano, uno stipite di 62 cm sostiene l'inizio appena accennato di un lungo passaggio voltato, 205 cm, che immetteva in altri ambienti ad est. Ipotizzando i due vani descritti alla stessa quota, con l'intradosso comune a 5,75 m, l'accumulo di terra in questo secondo vano raggiunge almeno 1,30 m di altezza.

Il collegamento tra i due ambienti ortogonali che si sono conservati avviene attraverso il passaggio sulla parete sud del primo vano (A) che abbiamo menzionato. Questo muro lungo 17,75 m, rappresenta la vera e propria spina per i due ambienti che compongono il nostro sistema e per il piccolo vano aggiunto, pure voltato a botte, che ad esso si àncora nella sua parte terminale ad occidente. L'apertura è un probabile passaggio di servizio, una porta di 82 cm con piattabanda, molto alta, dato che il suo intradosso dista soltanto 20 cm dall'imposta della volta. Esso apre sul secondo degli ambienti delle nostre terme: anch'esso è coperto con una volta a botte, notevolmente più grande, della precedente, 4,34 m contro 3,35, che poggia su due robusti muri orientati nord-sud, lunghi 9,81 m. Anche questo ambiente è diviso in due parti diseguali da un muro trasversale che lo taglia a 2 m dall'inizio della volta, e sul cui prolungamento si situa un piccolo vano, ancora voltato a botte. Si forma così un vano lungo e stretto (vano E), 2 m per 6,86, coperto da due distinte volte: un tratto di 4,18 m sotto la grande volta ed uno di 2,68 coperto da una seconda volta più bassa. Questo vano non presenta aperture tranne quella praticata nella volta più bassa — l'unica di tutto il complesso che

si è conservata — proprio al colmo di essa e a 80 cm dalla parete di fondo, larga 44 e lunga 50 cm. Su questa stessa parete, inoltre, c'è l'unica piccola finestrella di tutto il vano, fortemente strombata, larga 52 cm ed alta 75. L'apertura sulla volta, la presenza di una fistula che attraversa la parte bassa del muro di fondo per collegarsi con un vano non più esistente ad ovest; nell'angolo opposto, sotto la grande volta, si scorgono tracce di decorazione parietale a fresco, e sopra una nicchia, che potrebbe anche essere un forno, si vede un foro passante di 15 cm per 20: sono tutti elementi alquanto confusi, che configurano però una situazione di sicuro interesse, facendo pensare ad un ricetto per vasche calde, come suggerisce il confronto con ambienti simili.

Una seconda apertura, identica a quella che mette in comunicazione i due ambienti voltati, assolveva la stessa funzione con un ambiente non più esistente al di là del grande muro di spina. L'ambiente più meridionale (vano F), dopo la parete di separazione, ha lunghezza 6,51m e larghezza 4,34; comunica con l'ambiente che lo precede a nord con una grande apertura ad arco di 190 cm, mentre è completamente chiusa la parete opposta. Le pareti che sostengono la volta presentano quattro nicchie a fondo piano, affacciate due a due, disposte con estrema precisione. Esse sono larghe 198 cm e profonde 53, distanziate tra loro 125 cm e dalle due pareti 44 e 85 cm. Gli archi hanno ghiere di circa 36 cm, con conci larghi da 6-8 cm sino a 13, con quelli più stretti posti verso la chiave dell'arco. Lo spessore verso l'interno è mediamente di 18 cm. La malta verso l'intradosso è di circa 2-4 cm, secondo la conformazione del concio. Questi, approssimativamente rettangolari sono disposti secondo una raggiera molto regolare, per il che la malta, all'estradosso, raggiunge normalmente i 10 cm, e li supera allorché la pietra è irregolare. La malta è bianca con inerti grigio-rossi, pietruzze di 1-5 mm, già osservata altrove. All'interno della muratura riempie grossi vuoti creati dall'irregolarità del pezzame. Malgrado queste irregolarità, si nota sempre la volontà di ricostruire piani di posa orizzontali, che vengono ottenuti con successioni discontinue, due o tre pezzi di seguito, per circa 1 m o anche meno, fino a 30 cm, di pietre sfaldate molto basse, da 3 a 7 cm. La volta è diversa da quella dell'ambiente a nord. È realizzata esclusivamente con questo materiale — è assente il calcare grigio-bianco, rossastro, adoperato anche in scaglie di maggior spessore. Gli spessori della malta sono superiori spesso a quelli delle pietre, che sono poste irregolarmente, senza preoccuparsi di formare sezioni a contrasto, lungo le generatrici del semicilindro della volta. Le pietre hanno mediamente un'altezza di 5 cm ed una lunghezza tra 15 e 40 cm; la malta ha un'altezza di 8 ed una

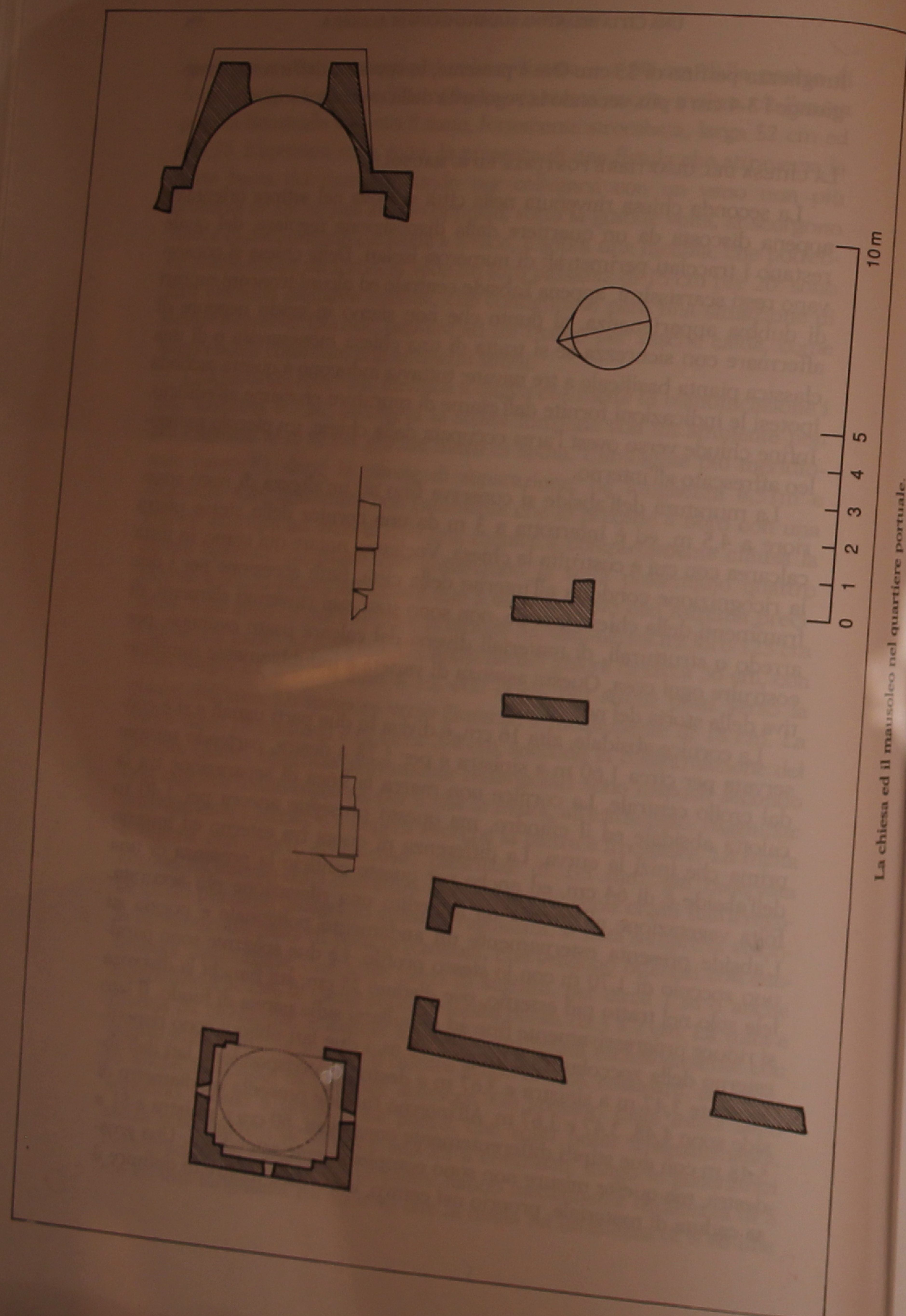
lunghezza perfino di 35 cm. Ove è presente, lo spessore dell'intonaco raggiunge i 3-4 cm e più, secondo la regolarità della muratura sottostante.

LA CHIESA DEL QUARTIERE PORTUALE ED IL MAUSOLEO

La seconda chiesa rinvenuta nella città si trova nel settore orientale, appena discosta da un quartiere dalla disposizione regolare, del quale restano i tracciati perimetrali di numerosi isolati. Della chiesa si conservano resti scarsissimi, appena l'abside centrale ed alcuni tronconi murari di dubbia appartenenza, al punto che non siamo in grado neppure di affermare con sicurezza se si tratta di una chiesa mononavata o di una classica pianta basilicale a tre navate; tuttavia inducono a questa seconda ipotesi le indicazioni fornite dall'esame di murature prossime all'edificio. Infine chiude verso ovest l'area occupata dalla chiesa, un piccolo mausoleo affrescato all'interno.

La muratura dell'abside si conserva fino ad un'altezza di poco superiore a 4,5 m, ed è interrotta a 3 m da una cornice della stessa pietra calcarea con cui è costruita la chiesa. Vogliamo notare qui come, in tutta la ricognizione condotta all'interno della città, fatta eccezione per i due frammenti della chiesa grande, non sono stati mai rinvenuti elementi, di arredo o strutturali, di materiali diversi dal calcare usato ovunque. per costruire ogni cosa. Questa assenza di varietà è indubbiamente significativa della storia del nostro sito!

La cornice absidale, alta 16 cm, è divisa in due parti uguali e si è conservata per circa 1,60 m a sinistra e per 1,78 a destra, partendo sempre dal crollo centrale. La cornice non marca la linea di separazione tra la calotta absidale ed il cilindro, ma questo prosegue ancora per 1,40 m prima che inizi la curva. La differenza di quota tra esterno ed interno dell'abside è di 64 cm, ed anche per questo edificio la presenza di una folta vegetazione all'interno ha impedito una rilevazione più accurata. L'abside presenta esternamente un andamento poligonale e poggia su uno zoccolo di 1,70 m con lo stesso profilo. Le due spezzate sono parallele solo nel tratto più esterno, ove distano 35 cm; sui fianchi la distanza si riduce progressivamente fino ad annullarsi sulla parete di fondo. Il lato esterno della zoccolatura è lungo 4,92 m, i due lati obliqui sono rispettivamente 3,47 m a sinistra e 3,67 m a destra; i corrispondenti lati dell'abside sono 4,48, 3,47 e 3,67 m. All'interno l'abside presenta un diametro di 5,48 m con due stipiti differentemente conservati, 60 cm a sinistra e 81 a destra, ma queste misure non sono completamente attendibili. Una grossa caduta di materiale, proprio nel centro, impedisce inoltre di definire il



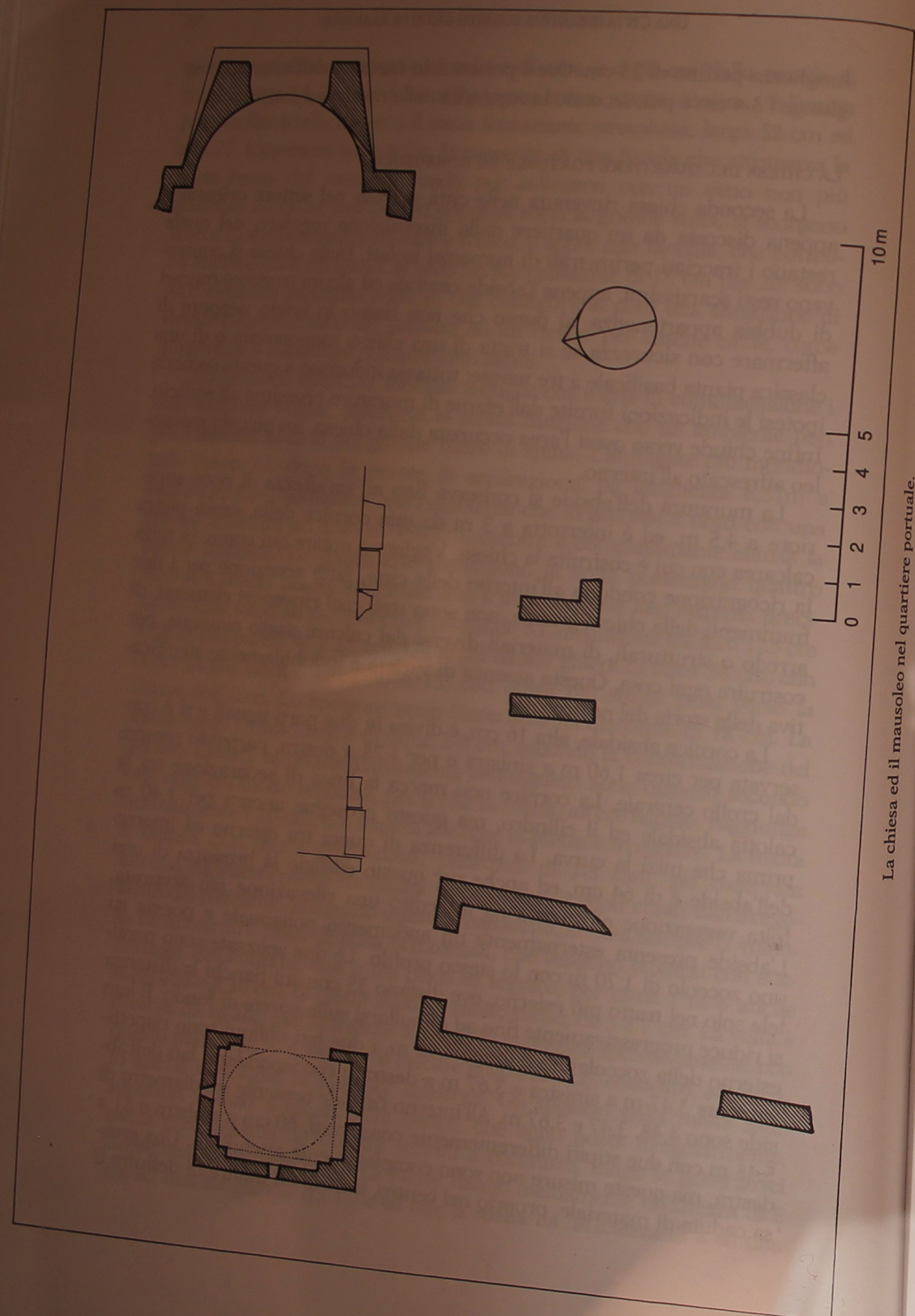
La chiesa ed il mausoleo nel quartiere portuale.

tipo di apertura in abside. La muratura è costruita con materiale abbastanza eterogeneo per dimensioni e lavorazione; si vedono mischiati conci regolari nel taglio, di 40 per 30 cm e di 30 per 20, con lunghezze di 60 e più cm, formanti fasce continue, insieme a pezzame di grandezza intermedia di 10-15 cm per 15-20; i materiali più grandi formano corsi che ricorrono ogni 80 cm, anche se questa struttura si presenta con qualche irregolarità. L'assise di questi conci è sottolineata da un letto di posa formato da materiale ottenuto dallo sfaldamento del calcare dello spessore di circa 5 cm. La malta è molto abbondante, anche se presenta molte cadute sulle superfici esposte; è della solita qualità bianca, ricca di calce, con inerti neri, compatta e resistente. Forma nuclei senza alveoli, ma presenta cavità tra i grossi blocchi.

Un altro elemento utile per ricomporre l'immagine del nostro edificio è stato rintracciato a terra: si tratta di uno stilobate di un bel calcare grigio, ben levigato, in linea con la divisione tra navata centrale e navata laterale destra e totalmente privo di tracce di malta o di muratura che suggeriscano l'esistenza di strutture che insistevano su di lui. E ciò indurrebbe a pensare ad un colonnato come elemento di separazione tra le navate. Le lastre ancora *in situ*, che si stendono, con interruzioni, su una lunghezza di circa 13 m, sono quattro con lunghezze comprese tra 130 e 100 cm e larghezze variabili intorno ai 58 cm[25]; l'altezza comune a tutte è intorno ai 28 cm, nei quali doveva essere compreso anche lo spessore del pavimento. Lo stilobate si interrompe a circa 19 m dal fronte absidale e prosegue in direzione ortogonale verso il centro della navata: questa misura dovrebbe darci la lunghezza totale della navata, tanto più che i resti di due muri paralleli, che si incastrano perfettamente tra tale limite ed il piccolo mausoleo ad ovest del complesso chiesastico, potrebbero costituire il tracciato di un possibile nartece. Infine è lecito pensare che gli altri resti sul fianco meridionale configurino una struttura posta a presidio di un ingresso laterale, in analogia a quanto già si è visto nella chiesa maggiore.

Il mausoleo sul limite occidentale ha una pianta rettangolare, con i lati nord e sud di 3,93 m, quello est di 4,86 e quello ovest di 4,91; esso allinea il proprio lato meridionale sul prolungamento ideale dello stilobate

[25] Tre delle quattro lastre hanno dimensioni simili: 130 x 64, 110 x 58, 128 x 54; l'ultima ha una lunghezza di 100 ma non è stato possibile rilevarne la larghezza. Lo spessore di 28 cm appartiene all'ultima delle tre integre. Una quinta lastra, spezzata in due parti, giace al centro della navata. Le due parti hanno la stessa larghezza, 64 cm, ed altezza, 29; la lunghezza è di 53 e 48 per un totale di 101 cm, che però doveva essere ancora maggiore, perché il lato libero mostra evidenti segni di frattura.



La chiesa ed il mausoleo nel quartiere portuale.

tipo di apertura in abside. La muratura è costruita con materiale abbastanza eterogeneo per dimensioni e lavorazione; si vedono mischiati conci regolari nel taglio, di 40 per 30 cm e di 30 per 20, con lunghezze di 60 e più cm, formanti fasce continue, insieme a pezzame di grandezza intermedia di 10-15 cm per 15-20; i materiali più grandi formano corsi che ricorrono ogni 80 cm, anche se questa struttura si presenta con qualche irregolarità. L'assise di questi conci è sottolineata da un letto di posa formato da materiale ottenuto dallo sfaldamento del calcare dello spessore di circa 5 cm. La malta è molto abbondante, anche se presenta molte cadute sulle superfici esposte; è della solita qualità bianca, ricca di calce, con inerti neri, compatta e resistente. Forma nuclei senza alveoli, ma presenta cavità tra i grossi blocchi.

Un altro elemento utile per ricomporre l'immagine del nostro edificio è stato rintracciato a terra: si tratta di uno stilobate di un bel calcare grigio, ben levigato, in linea con la divisione tra navata centrale e navata laterale destra e totalmente privo di tracce di malta o di muratura che suggeriscano l'esistenza di strutture che insistevano su di lui. E ciò indurrebbe a pensare ad un colonnato come elemento di separazione tra le navate. Le lastre ancora *in situ*, che si stendono, con interruzioni, su una lunghezza di circa 13 m, sono quattro con lunghezze comprese tra 130 e 100 cm e larghezze variabili intorno ai 58 cm[25]; l'altezza comune a tutte è intorno ai 28 cm, nei quali doveva essere compreso anche lo spessore del pavimento. Lo stilobate si interrompe a circa 19 m dal fronte absidale e prosegue in direzione ortogonale verso il centro della navata: questa misura dovrebbe darci la lunghezza totale della navata, tanto più che i resti di due muri paralleli, che si incastrano perfettamente tra tale limite ed il piccolo mausoleo ad ovest del complesso chiesastico, potrebbero costituire il tracciato di un possibile nartece. Infine è lecito pensare che gli altri resti sul fianco meridionale configurino una struttura posta a presidio di un ingresso laterale, in analogia a quanto già si è visto nella chiesa maggiore.

Il mausoleo sul limite occidentale ha una pianta rettangolare, con i lati nord e sud di 3,93 m, quello est di 4,86 e quello ovest di 4,91; esso allinea il proprio lato meridionale sul prolungamento ideale dello stilobate

[25] Tre delle quattro lastre hanno dimensioni simili: 130 x 64, 110 x 58, 128 x 54; l'ultima ha una lunghezza di 100 ma non è stato possibile rilevarne la larghezza. Lo spessore di 28 cm appartiene all'ultima delle tre integre. Una quinta lastra, spezzata in due parti, giace al centro della navata. Le due parti hanno la stessa larghezza, 64 cm, ed altezza, 29; la lunghezza è di 53 e 48 per un totale di 101 cm, che però doveva essere ancora maggiore, perché il lato libero mostra evidenti segni di frattura.

e con la fronte est è a diretto contatto della faccia esterna del nartece. Colpisce infatti in questo mausoleo la grande apertura sulla faccia volta ad oriente, un arco di 2,63 m di diametro privo di qualsiasi segno indicante un apparecchio di chiusura, indizio che il piccolo ambiente prospettava su uno spazio chiuso e non aveva necessità di protezione.

Il sistema strutturale è costituito da una cupola impostata su pennacchi determinati da quattro archi: tre addossati alle pareti ed uno coincidente con la parete di ingresso. La profondità delle arcate poggianti sulle pareti è di 27 cm sulla parete ovest e di 32 e 34 sulle pareti nord e sud. Sui tre lati non interessati dall'ingresso si aprono tre finestrelle, leggermente rastremate verso l'alto e strombate; la larghezza interna di 30 cm si riduce a poco più di 10 all'esterno; l'altezza varia da 50,5 a 63 cm. Nei pennacchi si aprono quattro fori approssimativamente quadrati, di 25-30 cm di lato e profondi 43 cm. La cupola ha una pianta leggermente ellittica, con l'asse est-ovest, il maggiore, di 2,89 m, e quello nord-sud, il minore, di 2,73; l'altezza della cupola è di 161 cm sull'imposta degli archi, ed il suo spessore, rilevato nei tre fori che la bucano, è di 30-35 cm. Il mausoleo presenta una muratura meno accurata di quella degli altri edifici esaminati, con uso di materiale lapideo meno lavorato, che va a riempire gli spazi senza ricercare una regolarità di corsi. Talvolta sono presenti anche grossi blocchi, soprattutto nella costruzione degli angoli (ad ovest abbiamo blocchi di 55 x 30 x 30 cm) ben visibili per la totale assenza di intonaco all'esterno; la malta presenta una calce bianca con inerti neri, e riempie grandi cavità della muratura. Si nota una totale assenza di laterizio: gli architravi delle finestrelle e degli archi sono realizzati con scaglie calcaree irregolari; con blocchi meglio squadrati, ma neanche troppo, sono realizzati gli archi interni. L'intonaco del vano interno, di spessore variabile tra 2 e 3 cm, si incarica di pareggiare le irregolarità.

Decorazioni, iscrizioni, numismatica

Quanto edito di epigrafia sul nostro sito da Cousin-Deschamps ed in seguito, non ci è di grande aiuto[26]. Alakışla ha preservato due monumenti

---

[26] BCH 18 (1894) 27; in Berichte 31 si ha: Πολεῖτα χρηστὲ - χαῖρε - Τρόφιμε χρηστὲ - χαῖρε senza ulteriori informazioni. Pensiamo si tratti di una singola tomba (si erra nel ritenere che questa "Grabinschrift verbürgt die Existenz einer antiken Stadt"); tombe singole si rinvengono in baie lungo la costa sud-ovest della Turchia. Un frammento di calcare è stato trovato ai piedi dell'acropoli misto ad altro materiale litico appartenente ad una struttura bizantina: esso presenta una severa e pluri-modulata modanatura che lo differenzia dal materiale bizantino. Cousin e Deschamps, inoltre, riportano due

che solo in parte ci hanno conservato il loro primitivo programma pittorico. Una traccia di affresco, di difficile identificazione, è ancora visibile sullo stipite destro dell'abside sud della grande chiesa[27], ma sono soprattutto il cosiddetto battistero[28], e quello che convenzionalmente chiamiamo mausoleo, i soli monumenti che fanno intravedere una trama unitaria di decorazione. Occorre dire subito che la data alquanto alta che questi affreschi sembrano postulare[29] manterrà la loro presentazione su un piano decisamente descrittivo, piuttosto che comparativo[30]. Il ciclo musivo della cappella arcivescovile di Ravenna con "the Apostle border" nella Panagia Kanakariá per un certo verso, e la lettura ideologica data dalle cupole della Pammakaristos e da quella orientale in S. Marco a Venezia dall'altro[31], possono e debbono essere correlate a quanto Alakışla

---

frammenti trovati fra le rovine di "una" chiesa bizantina: ΚΥ — ΝΑΥΚΛΗΡΟ^{S}. Quanto al primo si potrebbe pensare a Κύριε, Κύριος se avessimo un'invocazione; per ναύκληρος, esso appare in un'iscrizione cristiana nella Perae Rodia, a Karamaka: W. Blümel, *Die Inschriften der Rhodischen Peraia* (IGSK 38), Bonn 1991, n. 43.

[27] L'affresco continua sotto l'attuale calpestio: da quanto visto, la sua conservazione è cattiva.

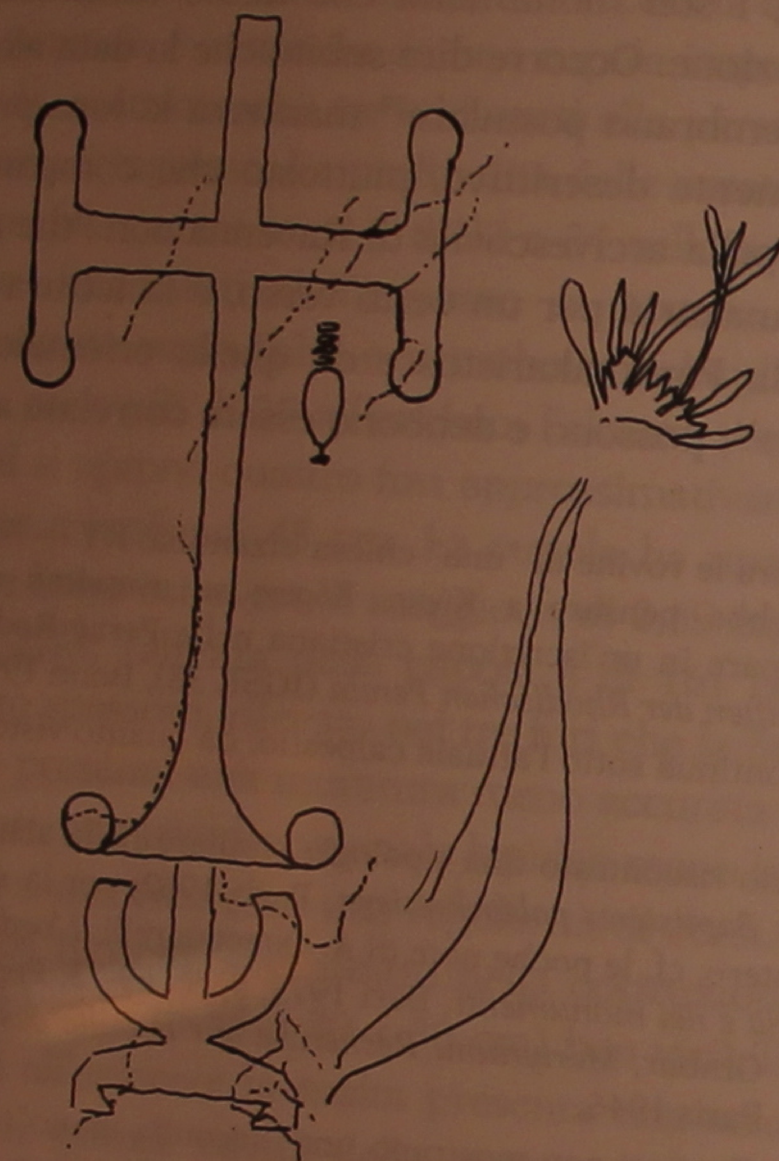
[28] Non abbiamo riscontrato una tipologia similare nella schedatura offerta da A. Khatchatrian, *Les Baptistères paléochrétiens*, Paris 1962; per la simbologia ottagonale applicata al battistero, cf. le poche note di A. Quacquarelli, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973, spec. 69-73. Per qualche tipologia del *martyrium*, cf. A. Grabar, *Martyrium. Recherche sur le culte des Reliques et l'Art chrétienne antique*, II, Paris 1946.

[29] Gli edifici affrescati non mostrano una "seconda mano": la pittura è coeva con l'alzato dei muri, e si attacca all'arriccio con un sottile strato di intonaco (4-8 mm). Daremo in un secondo momento le informazioni sulla composizione delle malte, dei leganti e dei pigmenti pittorici.

[30] Affreschi antichi, benché già da tempo conosciuti, sono stati editi da Sh. Tsuji, *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The first preliminary report*, Osaka Univ. 1995, spec. 90-93.

[31] P. W. Deichmann, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, I, Wiesbaden 1969, 201 e ss., II/1, *Kommentar*, Wiesbaden 1974, 191 e ss. (la presenza dei quattro angeli sui pennacchi sostenenti in cupola il medaglione centrale della croce: si veda questa tipologia nel monumento funerario a Karacören [Tsuji, *The Survey* 92], benché in un contesto differente; la *Cathena in Prophetas* del codice torinese (*cod. B. I. 2)*, in K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*, Berlin 1935, 28 e fig. 210; V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 141 e fig. 133-136; A. H. S. Megaw and E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes*, Washington D.C. 1977, 40 (si noti: "the medallions are linked by a narrow stem edged with yellow marble and formed by two rows of green glass tesserae of two tones: Formalized acanthus foliage grows out from this stem to frame the medallions" [torneremo sull'acanto]); D. Mouriki, "The Iconography of the Mosaics", in C. Mango (ed.), *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Washington D.C. 1978, 48 e ss.; O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, I/1, Chicago-London 1984, 43

ha conservato pur se la contestualizzazione storica e stilistica dei nostri affreschi necessita di uno studio ulteriore.



Ricostruzione della croce nella nicchia del battistero.

Non è ardito affermare che nel battistero all'eleganza architettonica rispondeva una ricca, policromatica decorazione pittorica. Il muro esterno del nucleo centrale (vedi pianta) era scandito dalla successione di otto nicchie alte 3,09 m, di cui solo due hanno conservato frammenti della primitiva pittura (quella a nord del muro ovest, l'altra ad est lungo il muro sud). Queste due nicchie, che sfortunatamente si sono mantenute solo per ca. 80-90 cm della loro originale altezza, conservano una croce che sovrasta dall'alto del catino[32]. La croce è dipinta a mano libera, anche nei tratti curvilinei, con rosso intenso; le estremità di ambedue le aste terminano con forme arrotondate (perle ovali). Il fondo dell'asta verticale si innesta su un elaborato piede, reso ancora con rosso, che sembra

e ss. (di recente, cf. E. J. W. Hawkins and L. James, The east Dome of San Marco, Venice: a Reconsideration, *DOP* 48 [1994] 229-242.).

[32] L'asta verticale era alta 60 cm compreso il piede; l'orizzontale era di 25 cm.

raffigurare un *omega* su un piedistallo con due piedi. Da questo piedistallo partivano foglie colorate in giallo con bordo scuro, ondulate e terminanti con un bocciolo floreale molto stilizzato[33]. Appeso all'asta orizzontale, a destra, abbiamo un *perpendulium* in rosso, costituito da cerchietti terminanti con un grande pomo ovale[34]. Nella nicchia a nord, lungo il versante ovest, leggermente sotto la croce, a destra, si ergeva una figura, alta 70 cm, probabilmente di un prelato, dal largo e lungo mantello giallo dorato, i cui bordi erano segnati da linee rosse. Di esso sola la mano, a parte il mantello, è visibile sul muro, e sembra, volto com'è verso la croce, che richieda una figura simmetrica nell'altra metà della nicchia. Vista l'altezza complessiva che resta (dal colmo della nicchia al suolo sono 85 cm), si deve ritenere che quanto sommariamente descritto rappresenti meno di un terzo dell'intero programma della nicchia stessa.

A destra di questa nicchia, sul muro che prelude alla porta ovest, si conserva un largo frammento di affresco racchiuso da una banda pittorica in rosso (5,5 cm) che delimita le figure di sopra e di lato. La banda superiore conteneva un'iscrizione che andava fino alla porta: solo MOA(?)NΘ [...] è ancora leggibile[35]. Due sono qui i personaggi presentati di prospetto: un prelato dal mantello affusolato a mandorla[36], e alla sua sinistra un viso, dal forte naturalismo e al tempo stesso ieratico. Il campo su cui le figure erano poste era celeste, mentre gli abiti si coloravano di un giallo forte, dorato, ancora ben conservato. Il personaggio a sinistra (alto ca. 1, 58 m) portava un mantello dorato, affusolato, le cui pieghe erano evidenziate da fascioni di verde. La figura è statica, visibilmente

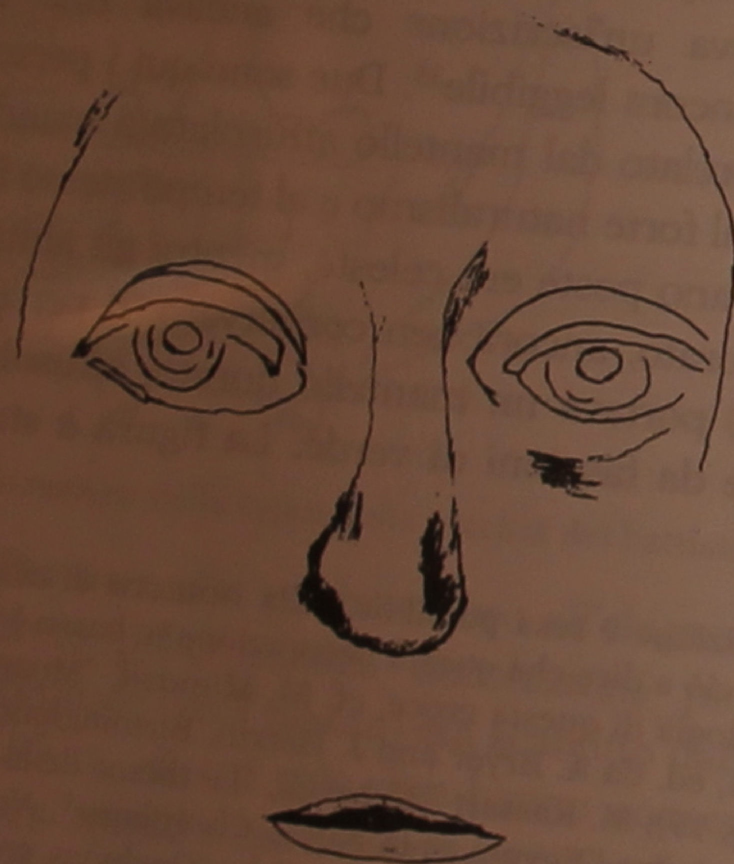
[33] Questa descrizione è resa possibile dalla riunione di elementi tratti dalle due croci nelle nicchie: ciò a dire che questa decorazione in basso è frutto di una ricostruzione. Per una tipologia di questa croce, cf. M. Mundell, "Monophysite Church Decoration", *Iconoclasm*, ed. da A. Bryer and J. Herrin, Birmingham 1977, f. 11, 1h-j-k, 3d (DOP 27, [1972] fig. 19); M. Rassart - Debergh, "Le thème de la croix sur les peintures murales des Kellia, entre l'Egypte et la Nubie Chrétienne", *Nubische Studien*, ed. da M. Krause, "Mainz am Rhein 1986", 365-6; Id., "Quelques croix kelliotes", *Nubia et Orient Christianus, Festsch. C. Detlef G. Müller*, ed. da P. O. Scholz und R. Stempel (*Bibl. Nubica*), Köln 1988, 383-5; Id., "Les peintures", *Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Egypte*, Genève 1989, spec. 67-8; per il mondo bizantino, cf. "La croce nell'arcata dipinta a Kapılı Vadısı", in C. Jolivet-Levy, *Les Églises byzantines de Cappadoce*, Paris 1991, 172, pl. 11, 2 e 104, 2 (vedi anche I. Ševčenko, in DOP 17 [1963] 397); come "Lebensbaum Kreuz", s. v. "Kreuz" in *Reall. Byz. Kunst* V, 28-30.

[34] Probabilmente questo pendant stava anche a sinistra della stessa asta.

[35] Le lettere sono alte 5 cm; il loro colore è bianco su fondo rosso. Per l'analisi delle lettere, vedi oltre.

[36] La figura affrescata è distrutta dal petto in sù, e non mostra distinti tratti nell'abbigliamento, a parte il grande mantello che scende compatto a terra.

massiccia nel volume del manto, compatta, diremmo, se non fosse per la snellezza arrecata dalle fasce verdi che rompono ritmicamente il campo dorato del manto. Del secondo personaggio resta stagliato di netto il volto maschile, d'una bellezza serena, immota. Il viso, le cui dimensioni sono 11 cm in altezza e 8 in larghezza, è stato tratteggiato su una base gialla per illuminarlo dal di sotto. Le sopracciglia sono rese con una pennellata arcuata ed estremamente regolare di ocra intenso, mentre le ciglia presentano un azzurro scuro che sottintende, oltre al campo giallo, una precedente linea ocra. Per la pupilla, la stesura precedente del giallo rende l'ocra centrale più luminosa, ed il tondo è d'azzurro scuro. Il volume del naso è marcato a destra da un grigio diffuso che misto a ocra chiude da sotto, marcatamente, la linea curva dei lobuli. La bocca presenta il gioco di scuro ed ocra per rilevare il labbro, ed il taglio stesso della bocca; le labbra, di cui quello inferiore è più carnoso, sono magistralmente allungate e distese[37].



Contorno di viso nel battistero.

Il tema pittorico che l'altro versante del deambulatorio affronta è di diversa natura: tendaggi e fiori. Solo parzialmente è possibile ricostruire il registro superiore, ed ancora limitato, pur se eccellente nella vivacità

[37] Una figura, probabilmente femminile, ci è apparsa alla fine del nostro lavoro, sullo stipite sinistro della porta ad ovest. La porta è ostruita da un grande ammasso di pietre, e l'affresco sembra aver subito forti danni: si spera di presentare questa figura in un prossimo rapporto.

dei colori e degli intrecci di steli di rose, è quanto si conserva al livello del calpestio attuale[38]. L'affresco si conserva parzialmente soprattutto lungo la parete sud, ancora oggi coperta dalla volta. La superficie è divisa grosso modo in due registri: quello superiore è coperto da tendaggi, mentre nell'inferiore, un tendaggio ancora più elaborato sostiene *bouquets* di rose rosso-porpora. Tutta la superficie pittorica, in ambo i registri, è resa con un campo giallo dorato: su di essa si imposta la divisione dei registri per il tramite di bande viola scuro[39]. Queste bande, al contrario di quelle rinvenute sulla parete ovest del battistero (tutte rosse), alternano nel loro ritmo verticale ed orizzontale un campo giallo sostenuto da uno stesso bordo viola con un interno viola sfumato su campo giallo. Questo registro è quello posto più in alto lungo la parete del deambulatorio; le linee sono praticamente pennellate a mano libera[40], per cui lo schema, pur se di ampio respiro, presenta varie irregolarità di proporzioni[41] e di allineamento. Le pieghe del panneggio superiore sono irregolari, tracciate con spessore ed ampiezza diverse senza seguire un previo disegno. Il passaggio, o a dire meglio, il legame fra i due registri è dato da un interessante, evocativo fascione viola scuro che, scendendo dalla banda verticale, incrocia quella orizzontale di divisione dei registri, e si lega al tendaggio inferiore. Quest'ultimo fascione è blu scuro su campo giallo dorato, di modello più classico e rifinito: dai suoi nodi sviluppati orizzontalmente partono steli, anch'essi blu scuro, recanti alla punta le rose scarlatte, una bella macchia rossa affusolata a bocciolo. Gli steli si librano in un campo creato da veli resi con azzurro chiaro. La cura e la fantasia immesse in quest'ultimo pannello sono di buona e raffinata qualità, anche se non ci è dato carpire l'intero programma della decorazione.

La parte centrale, interna del battistero ha conservato ben visibile solo un frammento pittorico sullo stipite interno sinistro della porta nord. Bande di ocra (5 cm) racchiudevano un campo costituito da piccoli

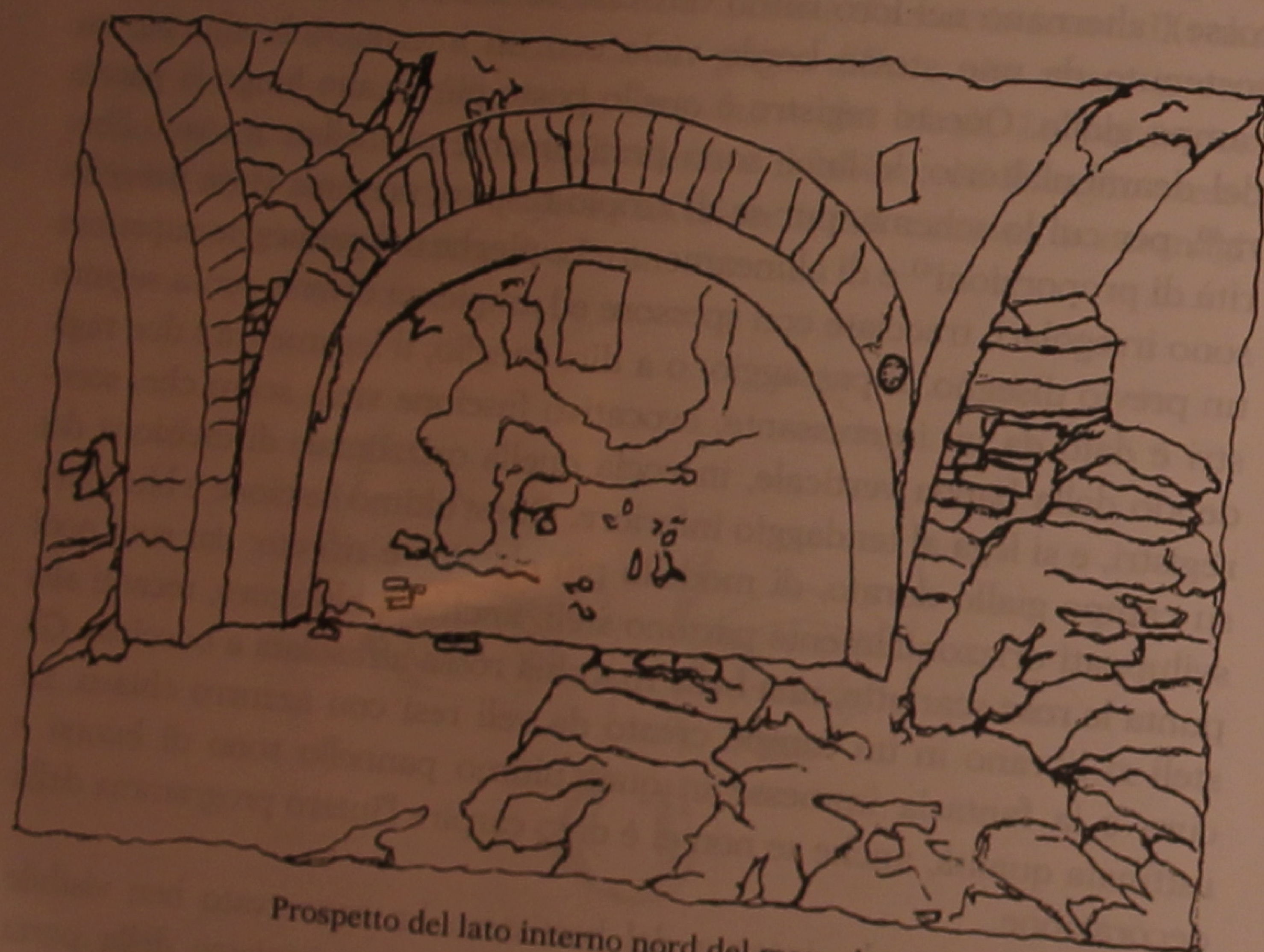
[38] Pulendo il deambulatorio, presso la parete affrescata, abbiamo constatato la perdita dell'affresco proprio sotto i bouquets di rose; ancora sul muro interno ad ovest, si conservano grandi bande divisorie in rosso e giallo senza accenno di continuazione.

[39] Quanto questo colore sia in sè originale, o frutto di trasformazioni provocate dagli agenti atmosferici resta ancora da accertare.

[40] Il disegno preparatorio per le bande è stato effettuato con una pennellata leggera di ocra, sulla quale poi si stende quella viola.

[41] Non solo le bande oscillano fra i 4 e i 5 cm, ma anche il panneggio verticale si allarga nell'ampiezza da 35 a 50 cm. Il registro inferiore con le rose è alto 40 e largo 30-35 cm.

rombi (4 cm di lato) dai colori rosso, azzurro chiaro e giallo paglierino. Nel cumulo di pietre che ostruiva l'entrata nord si sono rinvenuti due frammenti di mosaico. Le tessere, dalle dimensioni irregolari (10-15 mm) sono di calcare bianco pulito, poste in un letto di malta compatta, bianco-grigiastra (calcare ben frantumato e piccole schegge scure).



Prospetto del lato interno nord del mausoleo.

Il cosiddetto mausoleo si trova ben lontano dal complesso centrale, ed affianca ad ovest l'altra chiesa. Anch'esso completamente affrescato all'origine, conserva solo in parte il suo patrimonio decorativo che non si può valutare globalmente giacché oltretutto giace interrato per circa due metri[42]. Gli affreschi e i frammenti di affreschi si trovano lungo l'intradosso dell'arco cieco a nord e sul suo bordo presso il pennacchio a nord-

[42] Questo si deduce dall'accenno di una rozza cornice in calcare che inizia l'imposta degli archi ciechi. La presenza di altre strutture murarie contigue non ci aiuta nella lettura dell'originale disegno di questo blocco che aveva necessariamente un legame con la chiesa.

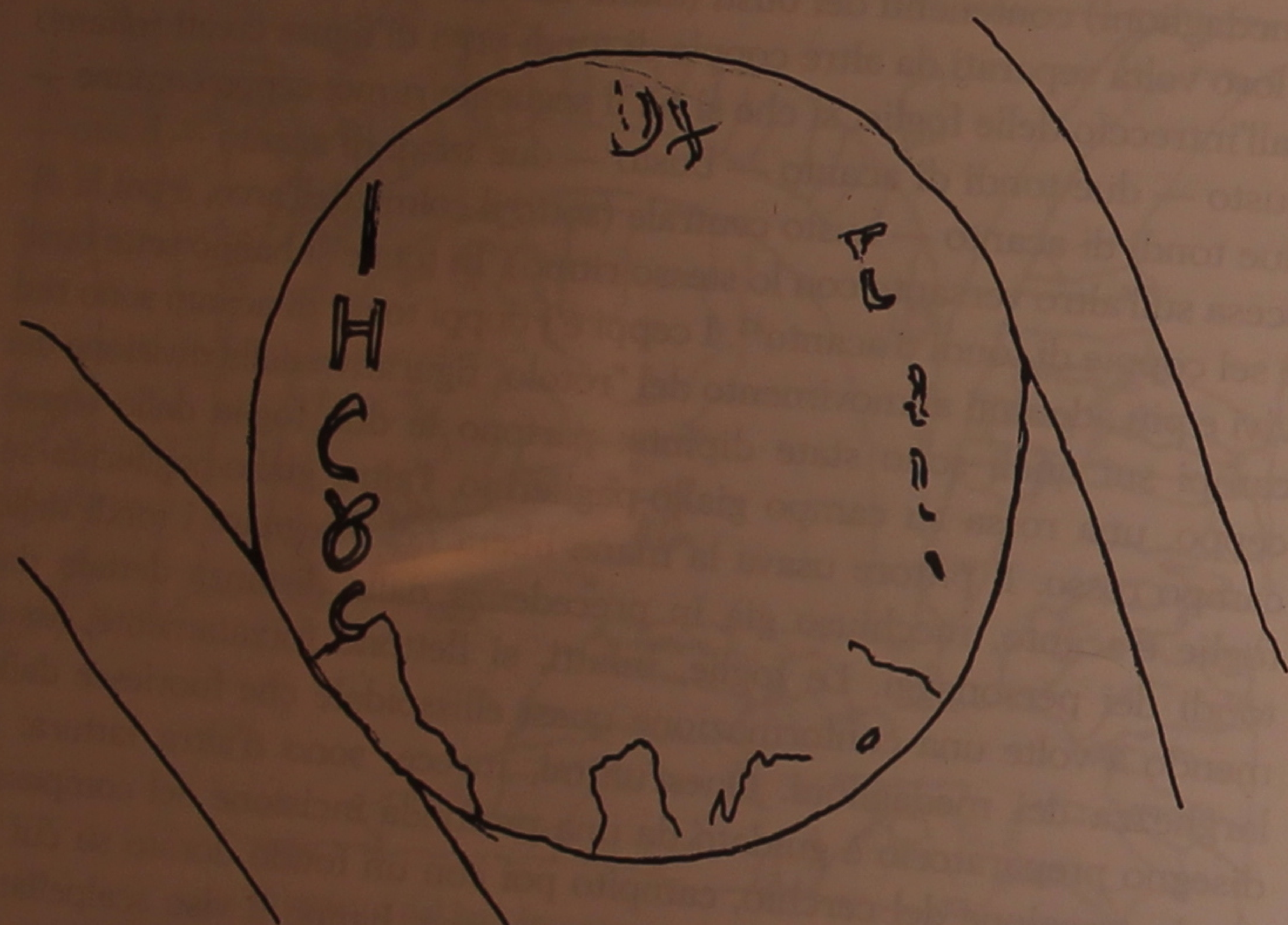
est; l'iscrizione su Marco è leggibile sul muro nord, ed ancora presso il colmo dell'intradosso dell'arco ovest; l'ultimo frammento sul muro sud.

L'affresco più organico, quello che suggerisce ancora quanto si stendeva sugli altri intradossi, è disteso sull'arco nord. L'intradosso di quest'arco ha due bande (4 cm ciascuna) ocra chiaro che contornano i suoi bordi; le bande, a loro volta, sono "puntellate" con gocce di colore bianco, poste quasi a ricamo lungo le direttive orizzontali che raccolgono il "rotolo" pittorico dei tondi (diametro di ciascuno 24 cm). Su ambedue le imposte, da un unico ceppo si alzavano due rami di grandi e flessuose foglie d'acanto che, incrociandosi ritmicamente, creavano sette tondi (medaglioni) contenenti dei busti (diam. 22 cm). I sette medaglioni erano a loro volta separati da altre coppie di tondi privi di figure creati soltanto dall'intreccio delle foglie, si che si ha il seguente ritmo: ceppo comune — busto — due tondi di acanto — busto — due tondi di acanto — busto — due tondi di acanto — busto centrale (sotto il colmo dell'arco, e poi la discesa sull'altro versante con lo stesso ritmo). In totale si hanno sette busti e sei coppie di tondi d'acanto[43]. I ceppi e i doppi tondi di acanto sono resi vivi e più aderenti al movimento del "rotolo" figurativo dalla divisione dei campi sui quali sono state dipinte: partono le due foglie dallo stesso ceppo, una rossa su campo giallo-paglierino, l'altra giallo-paglierina su campo rosso. Il pittore usava la mano libera nel disegnare i tondi delle foglie d'acanto, racchiuso già in precedenza dalla distanza dettata dai tondi dei personaggi. Le foglie, infatti, si flettono forzatamente, assumendo a volte una conformazione quasi ellissoidale che fuoriesce dalla larghezza dei medaglioni. Quest'ultimi, invece, sono d'altra fattura: il disegno preparatorio è guidato da una profonda incisione del compasso per la creazione del cerchio, campito poi con un fondo dorato su cui si stampa l'immagine. Tutti i busti, eccetto uno, hanno il viso scalpellato, totalmente distrutto, eppure si nota il modello classicheggiante sottinteso dal panneggio del mantello illusivamente reso con tratti scuri o chiari sul fondo dorato. Il volto di EIPHNH (lettere alte 18 mm)[44] è intatto, come conservato interamente è il nome: fondo oro, capigliatura folta, resa con un tono molto scuro, un viso tondeggiante, pieno, quasi pacatamente volto ad un discreto sorriso. Esso è lievemente volto verso lo spettatore in basso, e i suoi occhi grandi, realisticamente evidenziati con toni scuri e

[43] Da quanto notato, dallo stipite est dell'intradosso, subito dopo il ceppo iniziale, si è creato un tondo di foglie (asimmetrico), forse sintomo di un errore di calcolo nella divisione della superficie.

[44] Il nome è ben chiaro, senza l'aggiunta di AΓΙA.

meno netti di quanto visto nel viso del battistero, esprimono un realismo altrimenti sconosciuto in questa pittura. L'artista ha volutamente reso l'incarnato roseo del viso con piene pennellate di giallo-ocra su campo giallo: il volume, nella discesa dall'incavo dell'occhio, e il risaltare del naso sono evidenziati dalla massa di colore applicato a più riprese, quasi in modo espressionistico. Un'ulteriore pennellata, piena anch'essa, ha marcato la sottile curva delle ciglia che sovrastano la pupilla. Come si diceva, gli altri busti hanno avuto il viso distrutto: di tre d'essi si conservano solo delle lettere[45].



Tondo sull'arco nord con l'iscrizione IHCYC nel mausoleo.

L'arco nord, il cui bordo esterno era marcato da una banda ocra (5 cm), conserva sotto il pennacchio a nord-est un altro tondo (diam. 30

[45] Secondo tondo da est: EΛ.C[...]; terzo tondo: ..] AC (il *sigma* è sempre lunato); poi Eirene, e l'ultimo ...]C (Ω?). L'altezza delle lettere è 18 mm, il loro colore è rosso. Se si ha qui, come crediamo, un ciclo di profeti con aggiunta di personificazioni, si potrebbe leggere nel primo tondo EΛ(ICA) o EΛ(ICAIE /ICCAIOC). Il terzo, una finale di nome, lascia varie possibilità; l'ultimo resta problematico (l'*omega* non sembra evidente nella ricostruzione).

cm) contenente un busto[46]. Su di esso si legge: IHCȣC .]ȣ [....[47]; non resta nulla del volto e del manto, solo l'iscrizione all'interno del cerchio inciso marcata da una pennellata di colore bianco su fondo rosso. Sul pennacchio, inoltre, sono ben visibili tre segmenti di cerchi, concentrici che si alzano verso la cupola[48]. Sul muro nord, sotto l'intradosso, abbiamo ancora un frammento di cui resta solo l'iscrizione: O AΓ(IOC) MAPKOC. Le lettere, alte 3 cm, sono dipinte in rosso su un campo giallo dorato, e sovrastano la testa dell'Evangelista che purtroppo è quasi del tutto scomparsa. Dell'intradosso ad ovest restano solo tre lettere (altezza 18 mm, colore rosso su campo giallo dorato) all'interno di un frammento di tondo ben marcato dalla punta di compasso: ABΔ[IAC], il profeta. L'ultima evidenza pittorica riscontrabile si trova sul muro sud che ha conservato in un frammento di intonaco il busto del probabile donatore. Il viso, di scorcio, è difficilmente leggibile nel campo blu chiaro: si legge l'attacco del collo, e l'ostentata bellezza di una collana di gemme bianche posata sull'orlo superiore del manto. Il rettangolo, che forma il campo azzurro del viso, è alto 26 e largo 17 cm; il suo bordo è tracciato con un blu spesso 23 mm. Il viso, dicevamo, non è frontale: il pittore ha dipinto il donatore volto leggermente verso la sua destra dando un movimento obliquo al campo rettangolare che inscrive la testa.

Per quanto riguarda la decorazione scultorea, si sono rinvenuti due frammenti di marmo bianco (fusto di colonna e lastra) nel cumulo di alberi, cespugli e massi che ostruiscono l'ispezione del corpo centrale della grande chiesa. Fuori di questa, ad est, si è trovata una lastra calcarea ben tagliata[49], lunga 1,15 m e larga 40 cm. Su di essa v'è incisa una croce latina, ben stilizzata e di ottima fattura (profonda 1 cm; asta verticale 25, orizzontale 10 cm). Sul pendio che dal quartiere del Torrione scende verso le terme[50], abbiamo trovato un largo e bel frammento di la-

[46] Lungo l'arco, subito dopo il presente, v'è traccia di un altro tondo: si trattava probabilmente di un ciclo.

[47] Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ sembra la lettura più razionale, data la posizione del medaglione, pur se la ricostruzione del nome è difficile. Le lettere, in rosso, sono alte 3 cm.

[48] Si potrebbe pensare a 4 "globi" sui pennacchi sostenenti 4 angeli convergenti verso un cerchio (con croce) in cupola. Questa tipologia, ben conosciuta, è usata nelle composizioni musive coeve. Resta, però, il problema delle 4 finestrelle poste rispettivamente sui pennacchi: la loro presenza contrasta con l'alzarsi dei globi verso l'alto, a meno che il globo, nella parte più piena non inglobasse la finestrella.

[49] Riutilizzate nella cisterna ottomana, che si trova nella spianata del sito, si rinvengono stipiti di calcare, ed un bel pezzo di cornice con doppia modanatura, forse parte superiore di un pilastro.

[50] Inutilmente si è cercato nei dintorni una fondazione religiosa.

stra calcarea con in rilievo un *chrysma* iscritto in un cerchio: nella ricostruzione attuata avremmo una lunghezza di 1,04 m, ed una larghezza di 84 cm.

Dall'analisi delle lettere dipinte, possiamo dire che le mani che hanno lavorato in questi due monumenti erano diverse; inoltre si nota:

M — aste allungate nel battistero; M nel mausoleo; O — più affusolata nel battistero, mentre nel mausoleo è più piena; nel mausoleo, inoltre, segnaliamo, oltre alla forma sempre lunata del *sigma*, e all'abbreviazione ȣ, quanto segue: A, Δ, Є.

Un'ultima considerazione a proposito di una moneta trovata presso l'aggetto a sud della grande chiesa nel complesso centrale[51]. Essa è bronzea, diam. 3 cm; spessore 2 mm; è stata battuta due volte, procedura che per il nostro caso sembra quasi usuale. La lettura della moneta offre quanto segue:

Battuta originale: su retto, corona con croce centrale sovrastante, avente due *pendilia* su ambo i lati, metà di questo conio è stato abraso conservando la seconda battuta. Il dettato che si legge scorre: DM TIb CONSTAN, chiaramente Tiberio II Costantino. Il verso, dove la possibile M è leggibile solo a metà, conserva: *ANNO* [..], e la zecca è Costantinopoli.

Battuta posteriore: retto, una croce latina, molto stilizzata a sinistra impugnata con la mano(?), due *pendilia* attaccati alla sinistra della corona (meno elaborata della precedente), con l'iscrizione DN .RAC(L)I, Heraclius[52].

P.I.O.

Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

[51] In questa sede non possiamo dare informazioni complete sulla moneta. Trovata in una sezione di scavo clandestino presso la chiesa, è stata consegnata al Dr Demirer; egli l'ha gentilmente pulita e fotografata per noi al Museo Arch. di Antalya, inviandoci copia delle foto.

[52] La R è obliqua rispetto alle altre lettere; l'incerta sembra una strana E; cf. Ph. Griersin, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, II/1. Phocas and Heraclius (602-641)*, Washington D.C. 1968, 97 fig. 9 per la croce, e 274, n. 69-71.

Fabrizio A. Pennacchietti

"Il racconto di Giomgiomé" di Faridoddìn Attàr e le sue fonti cristiane[1]

1 - Introduzione

Tra le opere didascaliche scritte in persiano nel Medioevo una si presta in modo particolare a illustrare in che misura antichi motivi dell'agiografia cristiana siano stati assimilati dalla cultura islamica. Si tratta di un *mas̱navi*[2] di soli ottanta versi, noto come *jomjome-nāme* "Il libro di Giomgiomé" o, più modestamente, *qeṣṣe-ye* o *ḥekāyat-e jomjome* "Il racconto di Giomgiomé",[3] una leggenda in versi che Helmut Ritter, profondo conoscitore di Faridoddìn Attàr (Farīd al-Dīn ʻAṭṭār 1119-1220?), annovera tra le opere autentiche del celebre poeta mistico.[4]

Secondo il critico tedesco la leggenda narrata nel *jomjome-nāme* potrebbe essere stata estratta da una delle opere narrativo-sapienziali di Attàr, le quali, come è noto, sono costellate di racconti e di aneddoti ap-

[1] Il presente lavoro riprende con ampliamenti e modificazioni una comunicazione tenuta all'Università Jagellonica di Cracovia in occasione del Colloquio "Cristianesimo e Islam", 12-13 aprile 1994. La ricerca è stata resa possibile da un finanziamento 60% del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica. Ringrazio il Dr. Helmut Claus, direttore della Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, per avermi concesso di pubblicare il manoscritto orient. P 45/7, fol. 139ª-142ª.

[2] Il *mas̱navi* è un componimento poetico tipico della poesia neopersiana, in cui, come dice Bausani (*Letteratura neopersiana* 356), "ogni emistichio rima col compagno e ogni verso ha una nuova rima". Secondo i nostri parametri ogni verso del *mas̱navi* corrisponde a un distico a rima baciata. È la forma usuale dei poemi lunghi, di contenuto epico, romanzesco o didattico.

[3] Devo ad Angelo M. Piemontese, a cui va il mio ringraziamento, la notizia che François de Blois, *Persian Literature*, 303, ha registrato come *jomjome-nāme* i seguenti manoscritti: Istanbul Üniversite FY 213-214/10, datato 1060/1650; Oxford Fraser 124/54; Gotha 45/7 (è il manoscritto che pubblico in questa sede) e Leningrad Acad. B 2172, f. 1ª-5ᵇ, e B 4497, f. 138ᵇ-144ᵇ (Index della biblioteca: 1086-87).

[4] Ritter *EI*, p. 776; vedasi anche *IA*, II, p. 10. Faridoddìn Attàr è largamente noto come l'autore del poema *manṭeqo ṭ-ṭeir* "Il Verbo degli Uccelli" (cf. Bausani *Letteratura neopersiana* 446-449), di cui Carlo Saccone ci ha recentemente fornito la traduzione in italiano (Milano 1986: SE Studio Editoriale). A cura di Maria Teresa Granata è uscita la traduzione di un altro celebre *mas̱navi* di Attàr, lo *elāhi nāme* "Il Poema celeste" (Milano 1990: Biblioteca Universale Rizzoli).

OCP 62 (1996) 89-112

parentemente non collegati con la trama principale. Cercherò di dimostrare che si tratta invece di una composizione a sé stante da collocare nel solco della produzione escatologica islamica. In essa Attàr narra che Gesù un giorno interrogò un teschio trovato in aperta campagna. Il teschio gli spiegò di buon grado di chiamarsi Giomgiomé (dall'arabo *jumjuma* "teschio") e di essere stato un potente re idolatra. Gli raccontò quindi i tormenti della tomba e dell'inferno. Mosso a pietà, Gesù lo risuscitò e ne ottenne la conversione alla vera fede. Da quel momento il risuscitato si dedicò alla vita ascetica.

Il *jomjome-nāme* ha avuto una straordinaria fortuna nella letteratura scritta e orale dei popoli di cultura irano-islamica in senso lato, tant'è che è stato tradotto e variamente ampliato in numerose lingue di quell'area. La sua versione in turco chaghatay nel 1368 rappresentò una delle prime opere in versi scritte in Asia Centrale all'epoca dell'Orda d'Oro.[5] Nel 1548 il *jomjome-nāme* fu tradotto in Crimea dal chaghatay in turco di Anatolia[6] e più tardi in kazako.[7] Per altre vie il poemetto persiano è stato reso in versi urdu[8] e georgiani[9] e tramite la letteratura orale curda[10] è entrato a far parte anche del folclore neoaramaico della Turchia sudorientale e dell'Iraq settentrionale.[11]

Il poemetto persiano è stato pubblicato nel 1893 da Žukovskij,[12] che ha riportato il testo contenuto in un libretto illustrato del 1880-1881 pro-

---

[5] Cf. Tansel *Cümcüme Sultân* 252-253.

[6] Cf. Eckmann *Kiptschakische Literatur* 292-293; Tansel *Cümcüme Sultân* 252-253.
La leggenda del teschio risuscitato da Cristo doveva essere conosciuta in Turchia ben prima del XVI sec. se è vero che Cem Sultan (1459-1495), figlio di Maometto II il Conquistatore e sfortunato rivale di Bayezid II, ricevette il nomignolo di *Cemceme Sultan*, cf. Cunbur *Cimcime Sultan* 54. Sulla fortuna di questa leggenda nel folclore turco hanno scritto Fuad Köprülü *Türk edebiyatï* 362-364 e Müjgân Cunbur *Cimcime Sultan*. Il "teschio redivivo" ricompare con il nome di *Kesikbaş* "Testa-mozza" in una mirabolante leggenda turca ambientata al tempo di Maometto e di Ali, suo genero.

[7] Cf. Velidi Togan *Littérature kazakh* 744.

[8] Cf. il manoscritto Berlino n. 56, qiṣṣah-e ǧomǧomeh bādšāh, Zaidi *Verzeichnis* 73-74; e Blumhardt *British Museum* 28, n. 56/4.

[9] Cf. Givishvili - Lazarevi, *Jumjum*.

[10] Cf. Socin *Kurdische Sammlungen*, pp. 174-180, 197-202: xxxix. *König Dschimdschima.*

[11] Cf. Prym – Socin *Tûr 'Abdîn*, I, pp. 151-152; II, pp. 220: lvi. *Der Riese Dschimdschima*; Pennacchietti *Versione neoaramaica* e Pennacchietti *Teschio redivio.*

[12] V. Žukovskij, "Legenda ob Iisuse i čerepe v persidskom stichotvornom skaze Attara", *Zapiski Vostočnogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Archeologičeskogo Obščestva*, 7 (1893), pp. 63-72.

veniente da Teheran (il testo verrà indicato nelle note con la sigla Žuk1). Lo studioso russo ha segnalato in calce le varianti presenti nel manoscritto n. III.1.31 (fol. 672ᵇ-673ᵃ) della Biblioteca Pubblica Imperiale di San Pietroburgo (che nelle note indicherò con la sigla Žuk2). Non ha invece indicato le varianti presenti nel manoscritto Gotha orient. P 45/7, fol. 139ᵃ-142ᵃ, a cui fa solo un rapido accenno.[13]

Le varianti, le omissioni, le aggiunte e le differenze nell'ordine di successione dei versi in ognuno di questi tre testimoni del *jomjome-nāme* persiano sono talmente numerose e cospicue che inducono a pensare che il poemetto sia stato a lungo affidato alla tradizione orale, ossia all'arbitrio di inventivi cantastorie. Sarebbe pertanto opportuno fare un'edizione critica del poemetto collazionandone le tre redazioni. Tuttavia quest'impresa esula dai limiti che mi sono posto. Data la sostanziale concordanza dei tre testi in merito al contenuto della leggenda, farò riferimento solo al manoscritto inedito di Gotha, poiché contiene nei due versi finali un dettaglio interessante che manca alle altre due redazioni.[14] Alla traslitterazione del manoscritto di Gotha seguirà una traduzione in versi martelliani, una forma poetica che ritengo particolarmente adatta a rendere in italiano il genere letterario del *masnavi*.[15]

2 – TESTO

ḥekāyat e jomjome in ast

1) nāgahān ruz i be taqdir e xodā — kārsāz o ṣāne' e arż o samā
2) mi goẕašt 'isā kenār e dajle i — did dar ṣaḥrā fetāde kalle i
3) kalle i oftāde bud az tan jodā — gušt o pus[16] o mu ye u gašte fanā

---

[13] Cf. Pertsch *Persische Handschriften* 78.

[14] Per offrire una misura delle divergenze che presentano i testi Žuk1 e Žuk2 rispetto al manoscritto inedito di Gotha verrano riportate in nota alcune loro varianti.

[15] Ogni emistichio del poemetto corrisponde a un trimetro *ramal* catalettico, ossia allo schema metrico *fā'elāton fā'elāton fā'elon* in cui la seconda sillaba di ogni piede è breve. A causa dell'infedeltà dei trasmettitori orali le infrazioni di questa norma sono assai frequenti. Ringrazio i colleghi Angelo M. Piemontese dell'Università "La Sapienza" di Roma, Yann Richard dell'Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III) e Gianroberto Scarcia dell'Università Ca' Foscari di Venezia per l'aiuto che mi hanno generosamente offerto nel corso della lettura e della traduzione del testo manoscritto. Ogni eventuale errore è imputabile solamente a me.

[16] La parola *pus* sta per *pust* "pelle" con caduta di consonante finale per esigenza di metro, cf. Rossi *Grammatica*, § 121, p. 88.

4) ʿaqd e dandānhā ze ham bogsixte   maġz e sar bā xāk e rah āmixte
5) maskan e {w} zanbur o xān e murĭyān   hamco barf e s(a)fid gašte ostox̮wān
6) kāse ye cašm aš por az xāk e sĭyāh   har do guš aš x̮worde mār o mur e rāh
7) kard ʿisā suy e ān kalle negāh   dar taʿajjob mānd o goftā yā elāh
8) āfaridi ādam i rā xub o pāk   pas ẕalil afkande i dar ruy e xāk
9) yā elāhi ḥaq be jour[17] e ẕāt e to   ḥaqq e ṣonʿ o qodrat o āyāt e to
10) ḥaqq e nām e pāk e to ei bi nĭyāz   bar gošā bar man to in aḥvāl e rāz
11) tā bedānam ḥāl e in sargašte cist   in ke bud ast orā aḥvāl cist[18]
12) jebraʾil āmad be farmān e xodā   goft ei ʿisā ce mi bāyad torā
13) goft mi x̮wāham ke in puside sar   bāz guyad ḥāl e x̮wod rā sarbesar
14) goft yā ʿisā bepors az vei soxan   tā beguyad ḥāl o aḥvāl e kohan
15) raft ʿisā suy e ān kalle farāz   goft ei kalle be ḥaqq e bi nĭyāz
16) ḥāl o aḥvāl e to bā man bāz gu   zeštru budi to yā x̮wod xubru
17) jennati budi to yā x̮wod duzaxi   boxl varzidi to yā budi saxi
18) moḥtašam budi to yā x̮wod bi navā   mofles i budi to yā x̮wod pādešāh
19) piš e ʿisā kalle āmad dar soxan   goft yā ʿisā man am mard e kohan
20) pādešah budam be molk e meṣr o šām   rafte bud az farq e ġorb am nik nām[19]
21) haft kešvar[20] bud dar farmān e man   moštari mi tāft dar eivān e man
22) cel[21] hezār am tork e aṭlaspuš bud   cel degar cini o dor dar guš bud
23) cel hezār am bande ye rumi[22] be nām   cel hezār am bande ye zangi[23] ġolām
24) cel hezār am bod kanizak hamco māh   har yek i bā zivar o tāj o kolāh
25) cel hezār am oštorān barbār bud   cel hezār am mard e ojrix̮wār bud
26) cel hezār am bud mir o pahlavān   yek be yek bogzide budam dar jahān
27) kas nadānesti sepāh am rā šomār   zānke birun bud az ʿadd o ḥeṣār[24]
28) dar pas o piš am fetāde ruz o šab   zahre nah kas rā ke jonbānad do lab
29) maṭbax am dar kār mi budi modām   yek hezār am maṭbaxi jomle ġolām
30) jomle maskinān o darvišān e šahr   az ṭaʿām e maṭbax am bordand bahr
31) cārṣad [am][25] sag bud vaqt e ṣeid e bāz   yek hezār am bud carx o yuz o bāz

[17] Žuk1: ḥaqq e bi cun.
[18] La lezione di Žuk1 è migliore: in ke bude ast urā aḥvāl cist.
[19] Žuk1: rafte bud az šarq tā ġarb am pĭyām; Žuk2: mašreq o maġreb gereftam jomle tām.
[20] Žuk2: peikar.
[21] Žuk1: ṣad, così pure nei versi corrispondenti ai nn. 23-26.
[22] Žuk1: bande ye zangi.
[23] Žuk1: cāker e rumi.
[24] Žuk2: zānke bi ḥad bud meṣl e mur o mār.
[25] Žuk1: pānṣad am; Žuk2: nohṣad am.

32) inconin kardim šāhi [an]dar jahān   ḥāl e man in ast o in sāʿat bedān
33) nām e man bud ast [w] solṭān jomjome[26]   man šabān budam hame ʿālam rame
34) goft ʿisā ḥāl e jān kandan begu   v ān v az ān dam cašmguyān at begu
35) goft cun man ruz i ze ṣeid e āhŭwān[27]   bāz gaštam suy e qaṣr e x̮wod ravān
36) catr e šāhi bar sar am afrāšte   ṣuf o aṭlas joll e asb am sāxte
37) cun rasidam bar sarir e jā ye man[28]   larze i begreft sar tā pāy e man
38) hame andām am be ġarqāb uftād   jān e man dar ātaš o tāb uftād
39) rang e zard am bar rox e sorx am nešast   dast e heibat rāh e imān am bebast
40) az ḥakimān o ṭabibān e jahān   jomlegi ḥāżer šodand andar zamān
41) jomlegi vāqef šodand az ranj e šāh   cāre mi bordand na mi kardand šefā
42) hātef i mi goft dar ruy e havā   ḥokm e yazdān rā na mi bāšad davā
43) šarbat e marg ast o mi bāyad cašid   marg rā darmān na mi āyad padid
44) cun bar āmad haft ruz i nāgahān   ṣurat i peidā bešod dar āsmān
45) ṣurat i niku va liken cār dast   cār ru dārad hami bālā o past
46) canghā dārad co cangāl e palang   dar man afkand saxt ḥāl i bi darang[29]
47) heibat[30] e avval zabān am rā gereft   dast o borz o rešte ye jān am gereft[31]
48) mi kašid az nāxon e pā tā mĭyān   yā nabi allāh ce guyam šarḥ e ān[32]
49) gar dar ān dam yār e man budi zabān   żarb e naʿre mi darid am āsmān[33]
50) bod hezārān ḥasrat o dard o jafā   jān am az tan bord bā dard o ʿanā[34]
51) ʿisā ye maryam begoft ei jomjome   bāz gu aḥvāl e gur at rā hame
52) tā ce didi az jah e {ān} dār ol-qarār   az ʿeẕāb e gur ce az bim o šomār[35]
53) goft [ke] cun markab am cupin ravān   dar nehādand o bordand andar zamān[36]
54) ʿālam i andar pei am zārikonān   tā be laškargāh e jomle mordegān

[26] La lezione di Žuk1 è migliore: nām e man bude ast solṭān jomjome.
[27] La lezione di Žuk1 è migliore: goft ruz i (Žuk2: ruz) man ze ṣeid e āhŭwān.
[28] Žuk1: bar sarir o jā ye x̮wod.
[29] Žuk1: canghā bud aš co cangāl e palang / dar zamān afkand bar man bi darang.
[30] Žuk1: noubat.
[31] Žuk1: dast bord o riše ye jān am gereft. Il verso manca in Žuk2.
[32] Žuk1: mi kašid az nāxon e pāy am conān / yā nabi allāh šarḥ e u ki tavān.
[33] Žuk1: gar zabān am bāz budi ān zamān / mi šanidi naʿre ye man āsemān. Il verso manca in Žuk2.
[34] Žuk1: pas be ṣad suz o be ṣad jour o jafā / jān am az tan raft bā ranj o ʿanā. Il verso manca in Žuk2.
[35] Žuk1: tā ce didi andar ān dār ol-qarār / az ʿeẕāb e gur o az bim e šomār. Il verso manca in Žuk2.
[36] La lezione di Žuk1 è migliore: goft cun bar markab e cupin ravān / suy e gurestān bebordand ān zamān. Il verso manca in Žuk2.

55) andar ān xāk i laḥad andāxtand[37]   bar sar e gur am 'emārat sāxtand
56) do ferešte hamco mil i bar zamin   har yek i bar dast 'amud i ātašin
57) ki st rabb e to be mā din at begu   v āngahi peiġambar e xwod rā begu
58) nah xodā dānestam {w} nah din dāštam   dar narah peiġambar i bar dāštam[38]
59) zad 'amud i bar sar e farq am conān   šod co xašx{w}āš am bexwordi ostoxwān

60) kur budi to ke ṣon' e kardgār   mi nadidi rabb e xwod rā āškār
61) āsmān rā bi sotun bar dāšte   māh o xoršid andar u bogmāšte
62) in begoft [o] zad 'amud i bar sar am   tā be qa'r e duzax afkand peikar am
63) haft duzax bar zad o āmad be did   har ce kardam dar zamān āmad padid
64) ṣad hezārān mār o gaždom mi gazid   ṣad hezārān šir e ġorrin mi darid
65) ātaš i afruxte men dar mĭyān   yā nabi allāh ce guyam šarḥ e ān[39]
66) šarbati āb am hami āmad be yād   šureš i dar jān e bi marg am fetād[40]
67) āb mi dādand jaḥim v āngah ṭa'ām   az zaqqum duzax am har dam modām
68) 'isā ye maryam bešod az huš bāz   cun be huš āmad begoft bāri bi nĭyāz[41]
69) hic mo'men rā be qahr e xwod masuz   parde ye mo'men be loṭf e xwod beduz
70) sar berahne kard 'isā dar zamān   goft ei parvardegār e ons o jān
71) āfaridi ādam i rā xub o pāk   pas ẕalil afkande i dar ruy e xāk
72) dast bar dāšt o begoftā yā xodā   zende gardān in sar e puside rā
73) ḥokm farmud ān xodāvand [o be] zud   jomjome rā bāz āvard dar vojud[42]
74) jomjome dar ḥāl e imān āvarid   gašt mo'men din e 'isā bar gozid
75) moddat i šod k u ze in imān gereft   ba'd az ān bā din o bā imān beraft
76) dāyeman dar ruze mi budi modām   har cehel ruz andak i xwordi ṭa'ām
77) in ḥekāyat jam' āvardam dar soxan   tā bedānand ḥāl o aḥvāl e kohan
78) nesbat e u bā šahidān karbalā st   dustdār e ahl e niyat moṣṭafā st[43]
79) gar del i mi bāyad at besyārdān   rou moṣibat nāme ye 'aṭṭār xwān
80) āyā 'aṭṭār az bahr e ma'āni   z alfāẓ e soxan dor mi cekāni[44]

---

[37] Žuk1: cun marā andar laḥad andāxtand. Il verso manca in Žuk2.

[38] La lezione di Žuk1 è migliore: nah xodā dāneste nah din dāštam / nah rah e peiġambari bar dāštam. Il verso manca in Žuk2.

[39] Žuk1 dar mĭyān ātaš afgandand marā / yā nabi allāh ce guyam man torā. Il verso manca in Žuk2.

[40] Žuk1: ātaš andar jān e por dard am fetād / 'eiš donyā yam hami āmad be yād. Il verso manca in Žuk2.

[41] La lezione di Žuk1 è migliore: begoft ei kārsāz; Žuk2: begoft ei bi nĭyāz.

[42] Žuk1: ḥokm e farmān e xodāvand e vadud / hamco jān andar badan āmad vojud; Žuk2: jomjome nā jān dar āmad ze vojud.

[43] Žuk2: nesbat e u bā ḥosein karbalā st / dustdār e ahl e beit moṣṭafā st.

3 - TRADUZIONE

Questo è il racconto di Giomgiomé.

1) Un giorno all'improvviso, perché così Dio volle,
artefice e creatore del cielo e della terra,

2) Gesù, che passeggiava d'un fiume[45] sulla riva,
vedette che per terra giaceva un grande teschio.

3) Un teschio che giaceva lontano dal suo corpo,
con peli, pelle e carne ridotti ormai a nulla.

4) I denti le mascelle avevan disertato,
a polvere di strada era misto il suo cervello.

5) Dimora per le vespe e nido di formiche,
quell'osso come neve già s'era fatto bianco.

6) Di polvere eran piene le orbite degli occhi,
da serpi e da formiche mangiate eran le orecchie.

7) Gesù allora al teschio rivolse un pio sguardo.
Rimastone stupito, gridò: "O Dio mio!

8) Un uomo puro e bello un tempo Tu hai creato,
ma in che pietoso stato a terra l'hai gettato!

9) O Dio, per la forza di Tua sublime essenza,
in virtù del Tuo creato, miracoli e potenza,

10) per il Tuo nome puro, o Essere assoluto,
rivelami il segreto di questo strano evento,

11) sicché mi sia noto chi fu lo sventurato,
che cosa mai gli accadde ed in che modo visse."

---

[44] Il testo Žuk1 comprende 87 versi invece di 80. Ad esso mancano 11 versi del manoscritto inedito Gotha che corrispondono ai nn. 8, 18, 24, 28, 39, 63, 66, 67, 78, 79 e 80. In compenso Žuk1 presenta 18 versi che mancano al manoscritto Gotha.

[45] Per esprimere il concetto di "fiume" l'autore, come è occorso a un Manucehri, a un Sa'di e a un Salmàn, ha impiegato il nome proprio *dajle* "Tigri". Per questo significato generico di *dajle* si veda per esempio, tra i dizionari occidentali, J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople 1890, p. 890: "1) The river Tigris. 2) Any great river"; cf. inoltre *Loghat-name-ye Dehxodà*, Tehran 1348/1969, n. 155, pp. 273-274.

12) Per ordine di Dio accorse Gabriele
e disse "O Gesù, di cosa hai tu bisogno?"

13) "Io voglio - gli rispose - che il cranio putrefatto
da capo a fin mi spieghi la sua condizione."

14) "Non esitare a chiedergli, Gesù, una spiegazione
sicché ti sian narrati gli antichi suoi trascorsi."

15) Andò allora incontro Gesù a quella testa,
dicendole: "O teschio, per via dell'Assoluto!

16) Deh, mettimi al corrente di tutta la tua storia!
Già un tempo fosti brutto oppure fosti bello?

17) Del paradiso fosti oppure dell'inferno?
Avaro ti mostrasti oppure generoso?

18) Avevi tu potere o eri sottomesso?
Un povero tu fosti o addirittura un re?"

19) Or a Gesù quel teschio rivolse la parola
dicendogli: "Profeta, io sono un uomo antico,

20) sovrano un tempo fui di Siria e dell'Egitto.
Le più remote lande raggiunse la mia fama.

21) Del mondo i sette climi mi resero obbedienza.
Dal cielo Giove stesso splendeva sul palazzo.

22) Quarantamila Turchi con abiti di seta,
di Cina altrettanti, con perle agli orecchi,

23) quarantamila Greci sapienti e rinomati,
quarantamila negri avevo al mio servizio.

24) Quarantamila schiave, leggiadre come lune,
con ricchi ornamenti, corone e diademi;

25) quarantamila avevo cammelli da trasporto,
a corte gli inservienti non erano di meno.

26) Quarantamila avevo tra principi e guerrieri,
ad uno ad un li scelsi girando per il mondo.

27) Le truppe dell'armata nessun poté contare,
di lor non c'era stima, né calcolo da fare.

28) Di dietro e a me dinanzi vegliavan giorno e notte,
per il timor nessuno osava ormai fiatare.

29) Bollivano in cucina le pentole in continuo,
in essa lavoravan non men di mille cuochi.

30) Del regno tutti i poveri e tutti i bisognosi
godettero del cibo dei regi focolari.

31) A caccia sguinzagliavo ben quattrocento cani,
avevo mille carri, ghepardi e bei falconi.

32) In questo modo dunque son stato re nel mondo.
Siffatto fu il mio stato, che tu lo sappia adesso.

33) Sultano Giomgiomé, fu questo il nome mio,
son stato un gran pastore, mio gregge tutto il mondo."

34) Gesù gli disse allora: "Che avviene con la morte?
Racconta ciò di cui tu fosti testimone!".

35) "Un dì che di gazzelle fu fatta cacciagione
mi avviai — gli disse — sicuro al mio castello.

36) Un parasol regale mi proteggeva il capo,
di lana e seta pura coperto era il cavallo.

37) Infine quando giunsi del trono nella sala
un tremito mi prese dal capo fino ai piedi.

38) Il corpo interamente fu colto da collasso,
intanto l'alma cadde nel fuoco e nella fiamma.

39) Si mutò in pallore il rosso delle guance,
la mano del terrore bloccò la mia coscienza.

40) Di medici e sapienti un comitato eletto
dai quattro venti accorse giungendo al mio cospetto.

41) A tutti fu ben noto il male del sovrano,
portaron medicine; l'effetto ne fu vano.

42) Una voce di nascosto mi disse rimbombando:
'Per l'ultima sentenza non trovasi rimedio.

43) È questa della morte la coppa da gustare.
Nell'ora del trapasso non è prevista cura.'

44) Passati sette giorni mi scossi all'improvviso,
mi apparve una figura sospesa in mezzo al cielo.

45) Leggiadra era di aspetto, ma quattro mani aveva,
aveva quattro volti, ognuno sopra e sotto.

46) Mostrava degli artigli com'unghie di leopardo
e dentro m'infondeva un'improvvisa angoscia.

47) A me carpì la lingua il primo mio spavento,
strappommi via le braccia, il tronco e il fil dell'alma.

48) La trascinò dai piedi insino all'ombelico.
Non so come spiegarlo a te, divin profeta.

49) Se allor la lingua avessi avuto per amica,
per me con il suo grido squarciato avrebbe il cielo.

50) Soffersi mille pene, tormenti ed afflizioni
poiché mi prese l'anima dal corpo con dolore."

51) "O Giomgiomé!" gli disse il figlio di Maria
"Racconta come stavi in seno al tuo sepolcro

52) e cosa tu vedesti nell'ultima dimora.
Enumera le pene, gli strazi della tomba!"[46]

53) Il teschio gli rispose: "Or quando la mia bara
veniva trasportata nel funebre corteo,

54) al seguito piangeva una folla sterminata
fin all'accampamento degli uomini defunti.

55) In terra mi gettarono, in un profondo avello,
fu eretta sulla tomba un'alta costruzione.

56) Due angeli m'apparvero che, dritti come cippi,
in mano ognun recava una mazza fiammeggiante.

57) "Chi è il signore tuo? Qual è la religione?
Raccontaci chi fosse nel mondo il tuo profeta!"

58) "Io non conobbi dio, né ebbi religione,
in alcun modo poi m'attenni ad un profeta."

59) Ed ecco quella mazza colpirmi sulla testa,
fu come se avesse spezzato le mie ossa.

60) "La vista ti mancava, o misera creatura?
Nel mondo non vedesti la traccia del tuo Dio?

61) Senza colonna alcuna levò il firmamento,
in esso diede un luogo al sole e alla luna."

[46] Alla lettera: "Delle torture della tomba, che spaventosità e (che) numero!".

62) Ciò detto, con la mazza mi colpiva il capo
per gettarmi tosto nel fondo dell'inferno.

63) Mi apparvero di colpo i sette suoi gironi
e vidi ciò che feci quand'ero ancora in vita.

64) Lì serpi e scorpïoni centomila mi mordevan,
ruggendo centomila leoni mi sbranavan.

65) Intanto un grande fuoco intorno divampava.
Non so come spiegarlo a te, divin profeta.

66) All'acqua ripensai bevuta alla mia coppa
e l'anima immortale precipitò nell'ansia.

67) Bollente davan acqua e in cibo i laidi frutti
dell'albero Zaqqùm. Non cessa quest'inferno!"

68) In quello Gesù svenne, il figlio di Maria.
Tornato in sé egli disse: "O Arbitro assoluto!

69) Chi crede non bruciare, sospinto dal furore!
Rattoppagli la tenda, mostrandogli il Tuo amore!"

70) Gesù solennemente si denudò la testa
e disse: "O creatore degli uomini e degli elfi!

71) Un uomo puro e bello un tempo Tu hai creato,
ma in che pietoso stato a terra l'hai gettato!"

72) Alzò la mano e disse: "Ascoltami, o Dio!
Risuscita, Ti prego, il teschio putrefatto!"

73) Veloce il suo decreto attuò l'Onnipotente,
portando tosto il teschio in vita nuovamente.

74) Il nuovo Giomgiomé fu attratto dalla fede.
Si convertì e scelse la religion di Cristo.

75) Durò fatica alquanto a diventar credente,
ma visse poi con fede e con vera religione.

76) Con digiunar continuo faceva penitenza,
ogni quaranta giorni prendeva un po' di cibo.

77) Ho scritto un poemetto su questa antica storia
sicché di questi fatti si serbi la memoria.

78) È della stessa stirpe dei Martiri di Kérbela,[47]
amico è l'eletto della ben guidata schiera![48]

79) Se vuoi che il cuore tuo diventi più sapiente,
va' a legger la "Sventura", che pure ha scritto Attàr.

80) Per certo, o Attàr, nel dire concetti e idee sublimi
da ben torniti versi stillar fai perle fini!

4 - La struttura del poemetto e il problema delle sue fonti

4.1 "Il racconto di Giomgiomé" è scandito da due miracoli operati da Gesù (la restituzione della favella a un teschio e la sua risurrezione) e si articola pertanto in tre parti, di cui la centrale, che è anche la più estesa, è costituita dalle tre risposte che il teschio dà a Cristo.

A - Il componimento si apre (versi 1-18) con la descrizione del misero resto umano e dello stupore che esso suscita in Gesù. L'arcangelo Gabriele concede a Cristo il potere di far parlare il teschio e di interrogarlo sulla sua identità.

B1 - Nella prima risposta (versi 19-33) il teschio descrive la sua sfarzosa vita terrena e si presenta come Sultano Giomgiomé.

B2 - Nella seconda risposta (versi 34-50) Giomgiomé riferisce le circostanze del suo decesso e del suo incontro con l'Angelo della morte.

B3 - Nella terza risposta (versi 51-67) Giomgiomé descrive l'incontro nella tomba con i due angeli Munkar e Nakîr, non espressamente nominati, i tormenti inflitti nel sepolcro e quelli dell'inferno.

C - Il racconto si conclude (versi 68-76) con una triplice invocazione che Gesù rivolge a Dio, con la risurrezione di Giomgiomé, la sua conversione e l'espiazione dei suoi peccati.

Seguono quattro versi finali (77-80) che suonano come una sorta di giustificazione del componimento: da una parte l'autore presenta Giomgiomé come un antenato di Huseyn, il figlio del califfo Ali ucciso a Kerbela in Iraq nel 680, e come un seguace *ante litteram* di Maometto; dall'altra coglie l'occasione per invitare a leggere il *moṣibat-nāme* "Il libro

[47] È una traduzione *ad sensum*. Alla lettera l'emistichio recita: "È (la città di) Kerbela il suo legame con i Martiri!".

[48] L'epiteto "eletto" potrebbe riferirsi non a Giomgiomé, bensì a Maometto, l'Eletto per antonomasia. L'emistichio potrebbe quindi suonare come una rassicurante giaculatoria: il Profeta ama i suoi seguaci!

della Sventura",[49] un'opera mistica ed escatologica di Attàr incomparabilmente più estesa e più profonda del *jomjome-nāme*.[50]

4.2 Il tema principale del racconto è evidentemente quello escatologico dei tormenti a cui va incontro il miscredente nell'aldilà (B2 e B3). La sua esposizione richiede ovviamente una cornice narrativa in cui è coinvolto un taumaturgo, Gesù, in grado di ridare la parola a un defunto (A).

A questo tema si affianca quello della vanità dei piaceri e della gloria terrena, un tema antico quanto il mondo, che qui trova espressione nella sezione B1. Per renderlo più emblematico e convincente l'autore ha introdotto un personaggio come il sultano Giomgiomé, che oltre a essere stato un miscredente, ha goduto in vita di tutte le soddisfazioni a cui un uomo possa aspirare. Al compiaciuto e meticoloso elenco che il sultano fa delle manifestazioni del suo passato potere si contrappone in modo stridente la descrizione del suo atroce destino di dannato nell'inferno.

Infine, nella terza parte (C), vengono svolti quattro temi apparentemente accessori e superflui, ma non meno importanti: 1) quello della misericordia divina nei confronti del peccatore; 2) quello della risurrezione, 3) quello della conversione e in ultimo 4) quello dell'espiazione dei peccati commessi in vita.

Di questi quattro temi quello dell'espiazione, pur nella sua estrema marginalità, è a mio vedere il più indicativo riguardo al problema delle fonti del racconto, un problema che gli studiosi di letteratura neopersiana e di letterature turche che si sono occupati del poemetto non hanno mai affrontato. Eppure il tema dell'espiazione dei peccati mediante digiuni e penitenze non prescritti dal calendario religioso è sostanzialmente estraneo all'Islam ed è proprio invece del cristianesimo.

È però anche vero che il *jomjome-nāme* non presenta nessun altro motivo palesemente cristiano, nonostante che il poemetto narri un epi-

[49] Il *moṣibat-nāme*, poema *maṣnavi* di circa 7000 versi, narra di un viaggio visionario che un discepolo *ṣufi* compie attraverso cinque tappe nelle realtà ultraterrene, compreso l'inferno, fino all'incontro con Gesù e con Maometto. Quest'ultimo lo invita ad annientarsi nell'Essere assoluto di Dio. Il "viaggio verso Dio" diventa allora un "viaggio in Dio", cf. Bausani *Letteratura neopersiana* 442-445.

[50] L'autocelebrazione del poeta di cui all'ultimo verso non è inconsueta nelle opere di Attàr; si vedano per esempio il seguente brano tratto da *Il Verbo degli Uccelli*: "O Attàr, a ogni respiro tu donasti al mondo un canestro di segreti, e per tuo merito profumano gli orizzonti della terra, per te ardono gli amanti del mondo!" (Saccone *Il Verbo degli Uccelli* 217) e la conclusione de *Il Poema celeste*: "L'eloquente Attàr, o Signore, ha profumato il Tuo nome con la fragranza della sua poesia" (Granata *Il Poema celeste* 440).

sodio miracoloso della vita di Cristo, che peraltro è sconosciuto dalla letteratura apocrifa.[51] Non dovrebbe indurre a un'associazione con i quaranta giorni che Gesù trascorse nel deserto (Mt. 4,1-2; Mc. 1,12-13; Lc. 4,1-2) oppure con la quaresima l'accenno del secondo emistichio del verso 76 ai quaranta giorni di digiuno che Giomgiomé redivivo compiva regolarmente per espiare le sue colpe. Un ritiro di quaranta giorni era infatti usuale fra i discepoli dei mistici islamici.[52]

L'ortodossia islamica del componimento è d'altra parte comprovata da chiari riferimenti all'escatologia del Corano. Ai versi 44-46 viene menzionato l'Angelo della morte (Cor. 32,11); al verso 56 i due angeli inquisitori Munkar e Nakìr (Cor. 50,17); al verso 67 il sozzo miscuglio di liquido ribollente che bevono i dannati (Cor. 14,17-18; 37,67; 38,58) e l'amaro albero infernale Zaqqùm da cui essi traggono alimento (Cor. 37,62-65). Inoltre al verso 63 si accenna ai sette inferni, che da una parte sembrano alludere alle sette porte della geènna (Cor. 15,44), dall'altra alle sette terre infernali menzionate nel "Libro della Scala", capp. 54-62.[53]

4.3 Paradossalmente gli studiosi che si sono occupati di rintracciare le fonti di questo racconto non hanno mai conosciuto il *jomjome-nāme* né i suoi sviluppi nell'area iranica e turca in senso lato.

Nel 1917 Asín Palacios[54] ha individuato nelle opere di due eminenti autori della letteratura araba vissuti a cavallo tra l'XI e il XII secolo, l'andaluso Abu Bakr at-Tartùshi (m. 1126) e il massimo dottore dell'Islam Abu Hamìd al-Ghazzàli (m. 1111), tre brani in prosa che riferiscono succintamente la medesima leggenda. I due brani tratti dal *sirāj al-mulūk* "La lampada dei re" di at-Tartùshi non contengono invero alcun elemento escatologico, limitandosi a denunciare la vanità delle cose terrene. Il terzo brano, tratto da due opere di al-Ghazzàli, non va oltre all'incontro con l'Angelo della morte. Ciononostante, questi testi costituiscono un'importante testimonianza del fatto che la leggenda circolava già prima di Attàr (n. 1119) e che era conosciuta da un autore come al-Ghazzàli che non solo era conterraneo del mistico persiano (entrambi sono nati nel Khorasàn), ma anche il suo grande ispiratore e modello.

---

[51] Il motivo di Gesù taumaturgo è comunque di casa nella tradizione islamica, cf. Bausani *Letteratura neopersiana* 166.

[52] Cf. Bausani *Letteratura neopersiana* 443; Saccone *Il Verbo degli Uccelli* 70.

[53] Cf. Saccone *Il Libro della Scala* 87-97; Asín Palacios *Dante e l'Islam* 142-143.

[54] Asín Palacios *Logia et agrapha* 423-424.

Asín Palacios ha inoltre riportato due redazioni arabe della leggenda ben più ampie, tratte l'una da un'opera del XVIII secolo e l'altra da un codice anonimo della Biblioteca di Madrid.[55] La prima è incompleta, mentre la seconda, come pure la redazione che Levi della Vida ha tradotto in italiano,[56] corrisponde sostanzialmente al *jomjome-nāme*. Che la leggenda del teschio risuscitato da Gesù abbia circolato ampiamente nel mondo arabo soprattutto a livello popolare lo dimostrano d'altronde le numerose recensioni manoscritte conservate in Europa e in Oriente.[57] Da quanto mi risulta, una sola di esse è stata composta in versi,[58] ma tutte o quasi si richiamano a Ka'b al-Ahbàr o a Wahb ibn Munabbih,[59] due famosi tradizionisti del primo secolo dell'Islam.

È opportuno ricordare che Sidersky, ricercando le origini delle leggende contenute nel Corano e nel genere delle "Vite dei profeti" preislamici, ha segnalato espressamente nell'Apocalisse di Pietro[60] la fonte della nostra leggenda per quanto riguarda la descrizione dell'inferno e delle sue pene. A questo testo apocrifo cristiano, scritto in Egitto circa il 135 d.C., dovrebbe essere affiancata l'Apocalisse di Paolo,[61] scritta poco prima del 250 d.C. pure in Egitto, la quale ripropone e sviluppa nei dettagli quella particolare concezione topografica dell'aldilà a cui si ispirerà l'escatologia islamica.

---

[55] Asín Palacios *Logia et agrapha* 424-431.

[56] Levi della Vida *Gesù e il teschio* 196-201.

[57] Cf. Chauvin *Mille et une nuits* 75-76; per esempio Pertsch, *Gotha*, vol. 4, p. 232, n. 2212; vol. 5, p. 180; Ahlwardt *Berlin*, vol. 7, p. 476, n. 8496/20; vol 8, p. 16 n. 8977/3/4; Rieu *British Museum*, p. 812, n. 1254; Chelebi *Mossul*, p. 26, n. 56/2; Levi della Vida *Vaticano*, p. 185, n. 1191/3; p. 207, n. 1362/4.

[58] Si tratta di una prolissa *urjūza* intitolata *qaṣīdat al-jumjuma*, d'autore ignoto, contenuta nel manoscritto arabo maghrebino Gotha 2212, fol. 2b-9a. Consiste di 128 distici in *rajaz* dimetro; ogni terzo emistichio rima con i due precedenti, mentre i quarti emistichi rimano tutti in *-mā*, per es. *jamjamā*.

[59] Cf. Chauvin *Mille et une nuits* 75-76; Khoury *Wahb b. Munabbih* 247, 253.

[60] Sidersky *Légendes musulmanes* 148; Erbetta *Apocrifi* 209-233.

[61] Cf. Erbetta *Apocrifi* 353-386.

5 - Possibili fonti della leggenda nell'agiografia cristiana orientale

5.1 *San Macario il Grande*

Asín Palacios e Levi della Vida sono concordi nell'indicare come fonte primitiva della leggenda del teschio risuscitato da Gesù un aneddoto relativo all'asceta egiziano S. Macario il Grande (c. 300 - c. 390)[62] che viene riportato negli *Apophthegmata Patrum*.[63] Ecco di che si tratta: un teschio, trovato dal santo nei pressi del suo eremo, gli racconta di essere stato un sacerdote pagano e spiega come nell'inferno egli soffra assai meno di chi ha negato Dio pur avendolo conosciuto. Per tutta risposta il santo dà al teschio giusta sepoltura.

Questo aneddoto, rispetto ad altre leggende di contenuto escatologico dell'agiografia cristiana orientale che sono sfuggite ai due studiosi testé nominati, ha il solo pregio di contenere il motivo specifico del teschio che parla. La descrizione delle pene dell'inferno è invece ridotta al minimo e non si accenna affatto né alla risurrezione né alla conversione del defunto. Inoltre il colloquio non sembra essere stato provocato dal santo, bensì dal defunto stesso.

5.2 *S. Pisenzio, vescovo di Qift*

Più interessante è l'aneddoto relativo a S. Pisenzio (nato c. 568, morto prima del 640),[64] un altro asceta egiziano, il quale si sarebbe fatto raccontare dalla mummia di un faraone egizio che cosa avviene nell'inferno. Il santo, appreso dal faraone che per celebrare la risurrezione di Cristo i tormenti infernali vengono sospesi dalla sera del sabato a quella della domenica, accoglie la sua supplica di riscattarlo dall'inferno e lo fa addormentare serenamente fino al giorno del Giudizio.

[62] Asín Palacios *Logia et agrapha* 431; Levi della Vida *Gesù e il teschio* 196. Sulla vita e le opere di S. Macario si veda O'Leary *The saints of Egypt* 182-184.

[63] *Apophthegmata Patrum*, PG, t. LXV, Paris 1864, col. 280, n. 38. *Apophthegmata Patrum* "Massime dei Padri" è il titolo di un libro greco-egiziano del V-VI sec. che raccoglie racconti edificanti che hanno come protagonisti i "Padri del deserto", i santi eremiti che nel IV e nel V sec. sono vissuti nei deserti dell'Egitto. L'opera ha avuto grande diffusione tra i cristiani d'Oriente ed è stata tradotta persino in sogdiano, lingua iranica in cui è stata letta tra il VII e il X sec. dai cristiani del Turkestan cinese, cf. Hansen *Sogdier* 97.

[64] Cf. O'Leary *The saints of Egypt* 234-236; idem *St. Pisentius* 419-429, 32° miracolo.

Questo secondo aneddoto dà maggior spazio all'elemento escatologico, ma non contempla il miracolo della risurrezione, che è invece un momento importante nella leggenda islamica del teschio redivivo.

5.3 *S. Giorgio "megalomartire"*

5.3.1 Il miracolo della risurrezione è al contrario ben rappresentato nelle due principali varianti che si conoscono della Passione di S. Giorgio. Una di queste imputa il martirio del santo a un re persiano chiamato Dadianos, che una fonte arabo-islamica qualifica come re di Mossul.[65] Per inciso, è bene ricordare che S. Giorgio è considerato dal mondo islamico come uno dei suoi profeti minori, Nabi Jirjìs.[66] Krumbacher ritiene che questa particolare variante della Passione di S. Giorgio abbia avuto origine in ambiente greco-egiziano verso la fine del IV sec. e che nel V secolo si fosse già completamente formata.[67] Ebbene, dalla versione araba di questa variante apprendiamo che il santo fu indotto dai suoi persecutori nel corso del suo interminabile martirio a ridare la vita alle ossa contenute in alcune tombe. Ne uscirono diciassette persone, di cui nove uomini, cinque donne e tre bambini, e il loro capo, di nome Yubìl, dichiarò di essere morto quattrocento anni prima.[68] Che fine abbiano fatto quei diciassette defunti risuscitati la versione araba non lo dice; recensioni cristiane nelle più diverse lingue ci informano però che Yubìl, o meglio Yubàl, raccontò di essere stato un idolatra, descrisse i tormenti subiti nell'inferno[69] e pregò S. Giorgio di salvare lui e i suoi compagni mediante il battesimo. Il santo li battezzò e li inviò senza indugio in paradiso.[70] Lo strepitoso miracolo di S. Giorgio che viene narrato in questa

[65] Cf. al-Mas'ùdi (n. 893) in *kitāb murūj aḏ-ḏahab wa-ma'ādin al-jawhar*, edito e tradotto da C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille: Maçoudi, *Les prairies d'or et des mines de pierres précieuses*, Paris 1861, T. I, cap. 127, p. 127.

[66] Si vedano la voce *Djirdjîs* a cura di B. Carra De Vaux in *EI*, II, 1965, p. 567, e Khoury *Wahb b. Munabbih* 245. Circa il sarcofago di Nabi Jirjìs e la relativa moschea a Mossul, dove la tradizione islamica vuole che il santo sia stato martirizzato, si veda, oltre alla letteratura citata nella voce di cui sopra, anche S. ed-Dewachi, "Nabi Jergis Mosque at Mosul", *Sumer*, 17 (1961), 100-112 [in arabo].

[67] Krumbacher *Der heilige Georg* 289, 317.

[68] Cf. Tabari *Prophètes* 169; De Goeje *Annales* 806, lin. 4-14; Tha'labi *Qisas al-anbiyâ'* 258.

[69] Nelle recensioni siriache ricompare il motivo della sospensione dei tormenti infernali durante la domenica, cf. Brooks *Acts of S. George* 106.

[70] Cf. Pennacchietti *San Giorgio* 102-103.

variante lascia però un po' perplessi perché non sembra essere consistito nella vera e propria risurrezione di un certo numero di defunti, bensì nell'evocazione delle loro anime sofferenti nell'inferno e nel loro trasferimento alle beatitudini del paradiso.

5.3.2 Di una risurrezione ben più concreta parla al contrario la seconda variante della Passione di S. Giorgio, quella tramandata dalle due recensioni contenute negli *Acta Sanctorum*[71] e nel codice vaticano greco n. 1660 del 916 tradotto in latino da Lippomani.[72] Qui S. Giorgio risuscita un solo defunto, il quale dichiara di essere vissuto prima di Cristo e di essere restato a lungo in un luogo oscuro. Egli chiede di essere battezzato e si mette subito a predicare il vangelo. Ma non fece in tempo a ricevere il battesimo perché poco dopo l'empio persecutore Magnentius, vassallo di Diocleziano, lo decapitò.

Rispetto all'episodio precedente qui l'elemento escatologico è quasi assente; in compenso il santo richiama in vita una sola persona come nella leggenda del teschio risuscitato da Gesù. Comunque, in entrambi gli episodi relativi a S. Giorgio il colloquio avviene dopo la risurrezione, mentre Gesù nel *jomjome-nāme* compie due miracoli: prima fa parlare il defunto attraverso il suo teschio e poi lo risuscita.

5.4 *S. Macario di Antiochia*

L'episodio di risurrezione contenuto nella Passione di S. Macario di Antiochia[73] è molto simile a quello della seconda versione della Passione di S. Giorgio. Durante la persecuzione scatenata da Diocleziano il santo martire trova il tempo, tra una tortura e l'altra a cui viene sottoposto, di risuscitare una salma accompagnata al cimitero. Tra lo stupore della folla il risuscitato dichiara di essere stato un idolatra e descrive gli spiriti mostruosi che trascinarono la sua anima davanti a un "Giudice di verità" e poi nelle profondità dell'inferno. Il santo, accogliendo la sua supplica,

[71] *Acta Sanctorum Aprilis*, Vol. III, Anversa 1675 (riproduzione: Bruxelles 1968), cap. II, § 17-19, pp. 120-121; cap. IV, § 30-33, p. 129.

[72] L. Lippomani, *Historiae Aloysii Lipomani episcopi veronensis de vitis sanctorum*, 2. voll., Lovanio 1565, vol. II, pp. 127-128; *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1965, vol. VI, p. 513. In questa seconda variante della Passione di S. Giorgio il martirio del santo viene collocato durante la persecuzione di Diocleziano contro i cristiani (editto di Nicomedia, 23 febbraio 303).

[73] Cf. Hyvernat *Actes des Martyrs*, pp. 54-58; O'Leary *The saints of Egypt* 181. Ringrazio la Dott.ssa Emanuela Braida per avermi segnalato questo episodio.

lo battezza in un fiume assieme a 400 astanti desiderosi di farsi cristiani. Tutti quanti i neobattezzati verranno subito martirizzati dai persecutori.

5.5 Nonostante le differenze di forma e di contenuto che si possono rilevare tra questi racconti agiografici greco-egiziani e la leggenda islamica che ci interessa, è ragionevole supporre che, date la loro antichità e la loro diffusione, essi abbiano contribuito in modo determinante alla formazione della nostra leggenda, soprattutto se si accetta l'ipotesi che essa sia nata in ambiente cristiano e da lì sia passata nella cultura islamica tramite Ka'b al-Ahbār e Wahb ibn Munabbih. In particolare la Passione di S. Giorgio, in una o in tutte e due le varianti che abbiamo menzionato, deve essere molto antica se è vero che il papa Gelasio I emise nel 494 un decreto per sconfessarla, evidentemente perché troppo ardita e improponibile come testo agiografico.[74] Presso le comunità cristiane dell'Oriente la fortuna di quel racconto deve essere stata davvero grande se esso è stato tradotto non solo in sogdiano, come gli *Apophthegmata Patrum*, ma anche in turco antico.[75] La devozione per S. Giorgio da parte degli arabi cristiani della Siria in epoca preislamica è d'altronde comprovata anche dall'epigrafia.[76]

5.6 *S. Arsenio il Grande*

Ma esistono due ulteriori aspetti della leggenda islamica del teschio risuscitato da Gesù che potrebbero essere stati ispirati da un modello greco-egiziano. Mi riferisco in primo luogo al fatto che nel *jomjome-nāme*, come nella maggior parte delle versioni anteriori e posteriori della leggenda del teschio risuscitato da Gesù, il sultano si compiaccia di segnalare l'alto numero e la raffinata eleganza dei cortigiani e delle concubine che lo servivano nella vita terrena (sezione B1, versi 22-26). Ora, questo motivo è presente in un aneddoto degli *Apophthegmata Patrum* relativo a S. Arsenio il Grande (c. 353 - c. 450). In esso si racconta appunto che, prima di lasciare la corte di Teodosio I a Costantinopoli e di abbracciare la vita ascetica in Egitto, S. Arsenio era assistito da mille servitori che indossavano vesti di seta, monili e cinture d'oro, e che ai suoi piedi venivano stesi tappeti preziosi.[77] Altrove si racconta che

[74] Cf. O'Leary *The saints of Egypt* 144.

[75] Cf. Hansen *Soghdische Version;* Bang *Türkische Bruchstücke* 3, 24-35.

[76] Cf. Sartre *Phylarques arabes* 150-151.

[77] *Apophthegmata Patrum*, *De abbate Arsenio*, n. 36, col. 102-103.

durante la sua vita mondana il santo si era abituato ai profumi e agli aromi[78] e che aveva un gran numero di amicizie femminili che non si davano pace per il suo drastico cambiamento di vita.[79]

In secondo luogo nel *jomjome-nāme* e in altre versioni della leggenda il teschio racconta di essere stato un re dell'Egitto. Ebbene, S. Arsenio, seppure romano di nascita, è noto come uno dei più eminenti asceti dell'Egitto ed è chiamato negli *Apophthegmata Patrum* "padre di imperatori".[80] È vero che questo appellativo si riferisce al fatto che il santo, prima di farsi eremita, fu l'istitutore e il padrino di battesimo dei futuri imperatori Arcadio e Onorio; ma è verosimile che la tradizione popolare abbia visto in S. Arsenio un membro della famiglia imperiale. Resta comunque il fatto che il personaggio risuscitato da Gesù viene identificato nella maggior parte delle versioni cristiane della nostra leggenda redatte in siriaco,[81] in arabo[82] e in neoaramaico[83] con un "Abate Arsenio re dell'Egitto".

Alla luce dell'ipotesi che anche la storia di S. Arsenio abbia contribuito alla formazione della leggenda del teschio risuscitato diventa infine trasparente il 76° verso del *jomjome-nāme: dāyeman dar ruze mi budi modām/ har cehel ruz andak i x̱wordi ṭa'ām* "Con digiunar continuo faceva penitenza, / ogni quaranta giorni prendeva un po' di cibo." L'uomo risuscitato da Gesù si è in effetti ritirato a vita ascetica per espiare cristianamente i propri peccati. A questo proposito recensioni cristiane della leggenda ci informano che l'"Abate Arsenio re dell'Egitto" fu segnato da Gesù con il segno della croce e si isolò per otto (oppure ottanta[84]) anni a pregare e a digiunare su un monte, da dove non scendeva che la domenica per cibarsi del sacramento dell'Eucaristia.[85] Il monte, menzionato anche nella recensione arabo-islamica tradotta in italiano da Levi della

[78] *Apophthegmata Patrum*, n. 18, col. 91.

[79] *Apophthegmata Patrum*, n. 23, col. 98.

[80] *Apophthegmata Patrum*, n. 36, col. 102; n. 42, col. 107.

[81] Cf. Hall *Arsanis*; Baumstark *Geschichte* 284, nota 6; Sachau *Verzeichniss*, n. 59/3, p. 201.

[82] Cf. Sachau *Verzeichniss*, n. 110/15, p. 386; Graf *Geschichte* 552.

[83] Cf. Pennacchietti *Versione neoaramaica* e Pennacchietti *Teschio redivivo* .

[84] Cf. Staatsbibliothek zu Berlin Ms. or. quart. 802, fol. 47b (= Sachau *Verzeichniss*, p. 201, n. 59/3).

[85] Cf. Hall, *Arsanis* 88; Pennacchietti *Teschio redivivo* , strofa n. 35.

Vida,[86] potrebbe alludere al "monte", ovvero deserto, di Sceti dove visse a lungo il vero S. Arsenio.

6 - CONCLUSIONE

Con il poemetto *jomjome-nāme* il poeta mistico Faridoddìn Attàr ha riprodotto in versi persiani una leggenda largamente diffusa nel mondo arabo-islamico. Nei manoscritti arabi essa viene fatta risalire a Ka'b al-Ahbàr e a Wahb ibn Munabbih, due letterati del VII sec. a cui è attribuita la trasmissione al nascente Islam delle tradizioni e delle leggende profetiche, cosmologiche ed escatologiche che circolavano tra gli ebrei e i cristiani del tempo. È probabile che la leggenda del teschio risuscitato da Gesù sia nata in ambiente cristiano già in epoca preislamica e che si sia formata attraverso la combinazione e la fusione di vari racconti di contenuto escatologico relativi a santi, in prevalenza egiziani, tenuti in grande onore dai cristiani d'Oriente. Divenuta parte integrante della letteratura popolare arabo-islamica, essa ha assunto i modi e i colori della nuova cultura trasformandosi in un efficace racconto edificante, degno di essere tradotto in buona parte delle lingue dell'Islam. La sua fortuna è stata tale che i cristiani orientali hanno sentito il bisogno di ritradurla nelle proprie lingue (siriaco e neoaramaico) o nella propria scrittura (arabo *karshuni*) con poche modifiche di rilievo. Essi hanno però conservato il ricordo che il personaggio risuscitato da Cristo era un re egiziano chiamato Arsenio, il quale divenne un santo eremita. Di questo ricordo nel *jomjome-nāme* di Attàr non resta che un indizio appena percettibile. Al contrario, nella redazione georgiana della leggenda, che sembra derivare dal testo persiano, di Arsenio non se ne ha più traccia; in compenso, al posto di Gesù compare S. Gregorio l'Illuminatore (III-IV sec.).[87]

Dipartimento di Orientalistica
Università di Torino
Via S. Ottavio, 20
10124 Torino

Fabrizio A. Pennacchietti

[86] Levi della Vida *Gesù e il teschio* 201.

[87] Cf. Givishvili – Lazarevi, *Jumjum*. La redazione georgiana, che Givishvili ha pubblicato e tradotto in versi russi, contiene solo una trentina di strofe e non comprende il miracolo della risurrezione.

ABBREVIAZIONI

Ahlwardt *Verzeichniss* = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften. Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin 1887-1899.

Asín Palacios *Logia et agrapha* = Asín Palacios, M., *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, Fasciculus prior, Patrologia Orientalis, XIII, 3, Paris 1917, pp. 331-431 (Ed. Brepols, Turnhout 1974).

Asín Palacios *Dante e l'Islam* = Asín Palacios, M., *Dante e l'Islam. Vol. I: L'escatologia islamica nella Divina Commedia. Vol. II: Storia e critica di una polemica*, Parma 1994: Nuova Pratiche Editrice.

Bang *Türkische Bruchstücke* = Bang, W., "Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion", *Le Muséon*, 39 (1926), pp. 1-35

Baumstark *Geschichte* = Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

Bausani *Letteratura neopersiana* = Bausani, A., "La letteratura neopersiana", in A. Pagliaro - A. Bausani, *La letteratura persiana*, Milano 1968: Sansoni, pp. 131-567.

Blumhardt *British Museum* = Blumhardt, J.F., *Catalogue of the Hindi, Punjabi, and Hindustani Manuscripts in the Library of the British Museum*, London 1899.

Brooks *Acts of S. George* = Brooks, E.W., *Acts of S. George*, Le Muséon, 38 (1925), pp. 67-115.

Chauvin *Mille et une nuits* = Chauvin, V., *La récension égyptienne des Mille et une nuits*, Bruxelles 1899.

Chelebi *Mossul* = al-Chelebi, Dawud, *Kitāb maḫṭūṭāt al-mawṣil*, Baghdad 1927.

Cunbur *Cimcime Sultan* = Cunbur, M., "Cimcime Sultan destanī", *Türk folkloru araştirmalarī yīllīgī* (Ankara) 1976, pp. 40-54.

de Blois *Persian literature* = de Blois, François, *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey*, vol. V, part 2, London 1994.

De Goeje *Annales* = De Goeje, M.J. (a cura di), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, Prima series II, Leyden 1965: Brill. La Passione di S. Giorgio viene descritta alle pp. 795-812.

Eckmann *Kiptschakische Literatur* = Eckmann, J., "Die kiptschakische Literatur", *Philologiae Turcicae Fundamenta* (Wiesbaden), 2 (1964), pp. 275-304.

EI = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Tome I, Leyde 1960.

Erbetta *Apocrifi* = Erbetta, M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. III. Lettere e Apocalissi. Versione e contenuto*, Torino 1969.

Givishvili - Lazarevi, *Jumjum* = Givishvili, D. – Lazarevi, D., *Ambavi ǯumǯum xelmçipisa (legenda) da sxva leksebi*, Tbilisi 1892.

Graf *Geschichte* = Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1. B.: *Die Übersetzungen*, Città del Vaticano 1944.

Granata *Il Poema celeste* = Granata, Maria Teresa (a cura di), *Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār. Il Poema celeste*, Milano 1990: Biblioteca Universale Rizzoli.

Hall *Arsanis* = Hall, I.H., "The Story of Arsanis", *Hebraica* (New Haven), vol.6, n. 2 (1890), pp. 81-88.

Hansen *Soghdische Version* = Hansen, O., *Berliner soghdische Texte I. Bruchstücke einer soghdischen Version der Georgspassion (C1)*, Berlin 1941 (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, n. 10).

Hansen *Sogdier* = Hansen, O., "Die christliche Literatur der Sogdier", in *Handbuch der Orientalistik*, I. Abt., IV B., *Iranistik*, 2. Absch., Leiden 1968, pp. 91-99.

Hyvernat *Actes des Martyrs* = Hyvernat, H., *Les Actes des Martyrs d'Égypte tirés des manuscits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia*, Vol. I, Paris 1886 (ristampa: Hildesheim 1977: G. Olms).

IA - *Islâm Ansiklopedisi*, 2. cilt, Istanbul 1949.

Khoury *Wahb b. Munabbih* = Khoury, R. G., *Wahb b. Munabbih. Teil 1. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werke des Dichters*, Wiesbaden 1972.

Köprülü *Türk edebiyatī* = Köprülü, F., *Türk edebiyatī tarihi*, Istanbul 1928.

Krumbacher *Der heilige Georg* = Krumbacher, K., *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, in "Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften", philos.-philol. u. hist. Kl., 25 (1911), 3. Abh., pp. i-xlii e pp. 1-332, + 3 tavole.

Levi della Vida *Gesù e il teschio* = Levi della Vida, Giorgio, "Gesù e il teschio", *Bilychnis* (Roma), 22 (1923), pp. 196-201; ristampato in idem, *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano - Napoli 1959: R. Ricciardi Ed., pp. 162-169.

Levi della Vida *Vaticano* = Levi della Vida, G., *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana, Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, Città del Vaticano 1935.

O'Leary *St. Pisentius* = O'Leary, D.L., *The Arabic life of St. Pisentius*, Patrologia Orientalis, 22, 3 (1930), pp. 419-429.

O'Leary *The saints of Egypt* = O'Leary, D.L., *The saints of Egypt in the Coptic calendar*, London 1937 (Amsterdam 1974).

Pennacchietti *Versione neoaramaica* = Pennacchietti, F.A., "La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda", in B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani* , Roma 1991: Bardi ed., II vol., pp. 169-183.

Pennacchietti *San Giorgio* = Pennacchietti, F.A., "Il parallelo islamico di un singolare episodio della passione di San Giorgio", *Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo*, 107, 2° sem. (1992), pp. 101-110.

Pennacchietti *Teschio redivivo* = Pennacchietti, F.A., "La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica", in G. Goldenberg - Sh. Raz (eds.), *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden 1994: O. Harrassowitz, pp. 103-132.

Pertsch *Persische Handschriften* = Pertsch, W., *Die persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Wien 1859.

Pertsch *Gotha* = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 4. B., Gotha 1883.

Prym - Socin *Tûr 'Abdîn* = Prym, E. - Socin, A., *Der neu-aramäische Dialekt des Tûr 'Abdîn*, Göttingen 1881, 2 voll.

Rieu *British Museum* = Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894.

Rossi *Grammatica* = Rossi, Ettore, *Grammatica di persiano moderno con esercizi, vocabolarietti e note di metrica*, Roma 1947, Istituto per l'Oriente.

Sachau *Verzeichniss* = Sachau, E., *Verzeichniss der syrischen Handschriften* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23. B.), Berlin 1899.

Saccone *Il Verbo degli Uccelli* = Saccone, C. (a cura di), *Farîd ad-Dîn 'Attâr. Il Verbo degli Uccelli*, Milano 1986: SE Studio Editoriale.

Saccone *Il Libro della Scala di Maometto* = Saccone, C. (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto* (Traduzione di Roberto Rossi Testa), Milano 1991: SE Studio Editoriale.

Sartre *Phylarques arabes* = Sartre, M., "Deux phylarques arabes dans l'Arabie byzantine", *Le Muséon*, 106 (1993), pp. 145-153.

Sidersky *Légendes musulmanes* = Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Qoran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933.

Socin *Kurdische Sammlungen* = Socin, A., *Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung: Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan gesammelt, herausgegeben und übersetzt, a. die Texte, b. Übersetzung*, St.-Pétersbourg 1890.

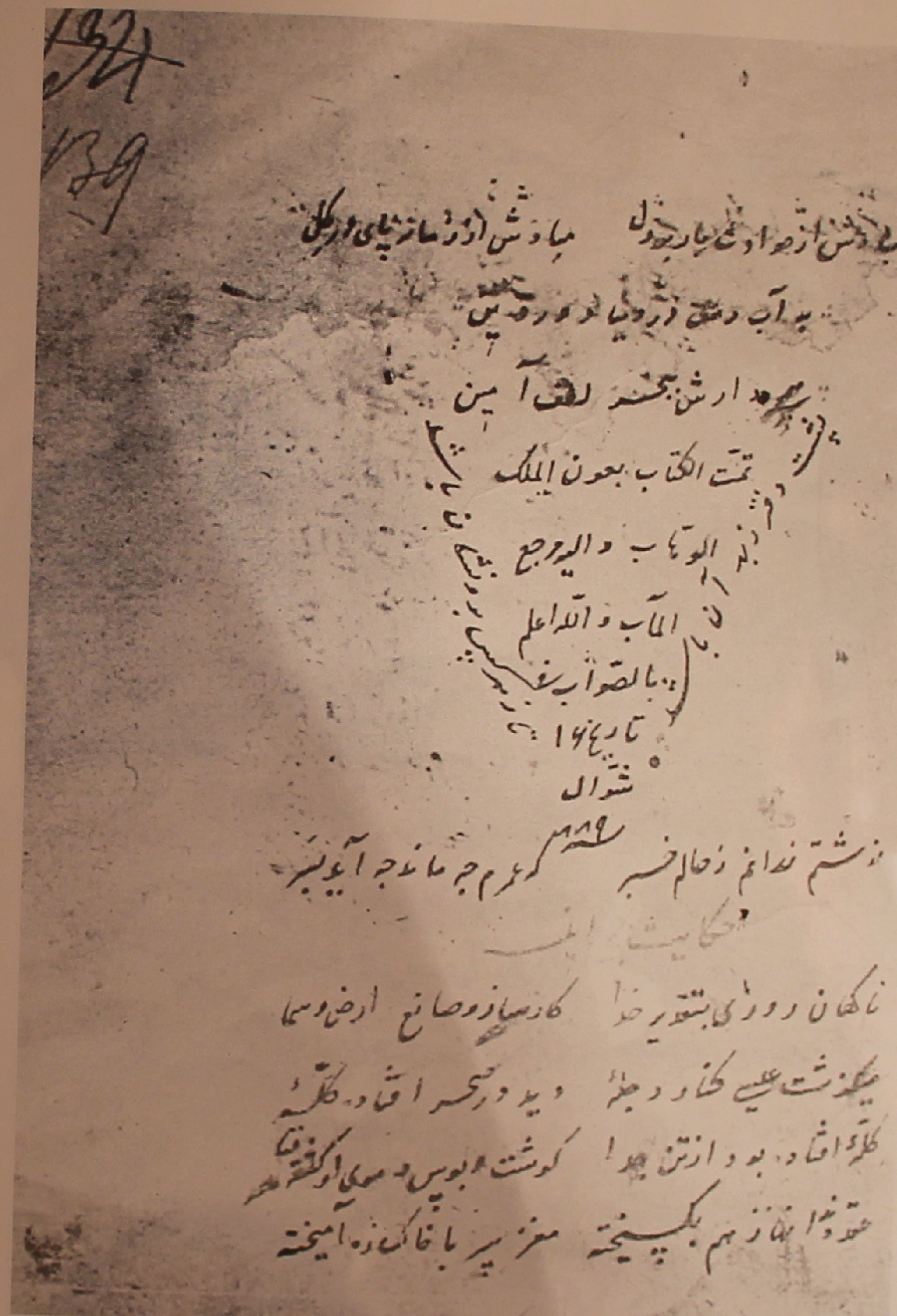
Tabari *Prophètes* = at-Tabari, *Les prophètes et les rois de Salomon à la chute des Sassanides. Extrait de la Chronique de Tabari traduite par Hermann Zotenberg*, Paris 1980: Sindbad. La Passione di S. Giorgio viene descritta alle pp. 163-173.

Tansel *Cümcüme Sultân* = Tansel, F.A., "*Cümcüme Sultân* Ottoman translations of the fourteenth century Kipchak Turkic story", *Archivum Ottomanicum* (Bloomington, U.S.A.), 2 (1973), pp. 252-269.

Tha'labi *Qisas al-anbiyâ'* = ath-Tha'labi, *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā bi-l-'arā'is*, Il Cairo s.d.: Matba'at Mustafà Muhammad. La Passione di S. Giorgio viene descritta alle pp. 256-260.

Velidi Togan *Littérature kazakh* = Velidi Togan, Z., "La littérature kazakh", in *Philologiae Turcicae Fundamenta* (Wiesbaden), 2 (1964), pp. 741-760.

Zaidi *Verzeichnis* = Zaidi, S. Mujahid Husain, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Urdu-Handschriften*, Wiesbaden 1973.



مسکن ... [illegible] ... | ... [illegible] ... استخوان

... [illegible] ... | ... [illegible] ...

کرد عیسی سوی آن کله نگاه | در تعجب ماند و گفتا یا اله

آفریدی آدمی را خوب و پاک | پس ذلیل افکنده در روی خاک

یا الهی حق بجز ذات تو | حق صنع و قدرت و آیات تو

حق نام پاک تو ای بی نیاز | برگشا بر من تو این احوال را

تا بدانم حال این سرگشته چیست | اینکه بود است و د احوال چیست

جبرئیل آمد بفرمان خدا | گفت ای عیسی چه می باید تو را

گفت میخواهم که این پوسیده سر | باز گوید حال خود را سر بسر

گفت یا عیسی بپرس از وی سخن | تا بگوید حال و احوال کهن

رفت عیسی سوی آن کله فراز | گفت ای کله بحق بی نیاز

حال و احوال تو با من بازگو | زشت رو بودی تو یا خود خوب رو

جنتی بودی تو یا خود دوزخی | بخل ورزیدی تو یا بودی سخی

محتشم بودی تو یا خود بینوا | مفلسی بودی تو یا خود پادشا

140

پیش عیسی کله آمد در سخن | گفت یا عیسی منم مرد کهن

پادشاهی بودم ملک مصر و شام | رفته بود از شرق تا غرب نیکنام

تخت کشیده بود ... جای من | مشتری می تافت در ایوان من

چل هزارم ترک اطلس پوش بود | چل دگر چینی و در در گوش بود

چل هزارم تیغ رومی بام | چل هزارم بنده هندی غلام

چل هزارم بد کنیزک مه جمال | هر یکی با زیور و تاج و کلاه

چل هزارم اشتران بد بار بود | چل هزارم مرد اجری خوار بود

چل هزارم بود دیگر پهلوان | یک پیک بگزیده بودم در جهان

کس نبد انسی چو سپاهم را شمار | زانکه بیرون بود از عدد و حصار

در پس و پیشم فتاده روز و شب | زهره نه کس را که جنباند لب

مطبخم در کار می بودی مدام | یک هزارم مطبخی جمله غلام

جمله مسکینان و درویشان شهر | از طعام مطبخم بستدند بهر

چار صد سگ بود در تنگ صید باز | یک هزارم بود چرخ و یوز و باز

اینچنین کردیم شاهی در جهان | حال من اینست و این ساعت بدان

هیبت اولی زبانم را گرفت / دست جور دو فرشته جانم گرفت
می‌گسست از ناخن پا تا میان / یا نبی الله چه گویم شرح آن
گر هزار آدم یاد می‌بودی زبان / [illegible]
بد هزاران حسرت و درد و جفا / جانم از تن برد باد درد و عنا
عیسی بدو [illegible] گفت ای عجب / باز گو احوال گور [illegible]
تا چه دیدی اندر آن دار [illegible] / از عذاب گور و از بیم [illegible]
گفت چون مرگ [illegible] / در نهادندم [illegible] اندر زمان
عالمی اندر بیم زاری گنان / تا بلشکرگاه جمله مردگان
اندر آن خاک لحد انداختند / بر سر گور من عمارت ساختند
[illegible] فرشته همچو میلی بر زمین / هر یکی بر دست عمودی آتشین
کیست ربت تو چه دینت بگو / وانگهی پیغمبر خود را بگو
نه خدا دانستم و نه دین دانستم / ورنه پیغمبر [illegible] داشتم
زد عمودی بر سر فرقم چنان / [illegible]
[illegible] که صنع کردگار / می‌ندیدی [illegible] آتشکار

تا بهم [illegible] بود دست و سلطان عجم / من شبانی بودم و هم عالم رمه
گفت عیسی حال جان کندن بگو / وان عزیزان وی چشم گریان بگو
گفت چون [illegible] روزی رسید / [illegible]
[illegible] به سرم افراشته / صوف و اطلس جل اسبم ساخته
چون رسیدم بر سریر جای من / لرزه بگرفت سر تا پای من
[illegible] / جان من در آتش [illegible]
[illegible] بر رخ سرخم نشیب / [illegible]
[illegible] جهان / جملگی حاضر شدند اندر زمان
[illegible] واقف شدند از [illegible] شاه / چاره می‌بردند نیکو [illegible]
[illegible] / حکم یزدان نمی باشد دوا
شربت مرگ [illegible] می‌باید چشید / مرگ را درمان نمی‌آید پدید
چون بر آمد هفت روزی ناگهان / صورتی پیدا شد در آسمان
صورتی نیکو ولیکن چار دست / چار رو دارد همی بالا و پست
چنگها دارد چو چنگال پلنگ / در من افکند سخت حالی [illegible]

هیبت او بی زبانم را گرفت　　دست و پا و زور و [illegible] جانم گرفت

می گشادم از سر تا پا تا میان　　یا نبی الله چه گویم شرح آن

گر کند آگه [illegible] یاد من بودی زبان　　ضرب [illegible] آگنها

بد هزاران حسرت و درد و جفا　　جانم از تن برد با درد و عنا

عیسی بروی بگفت ای نجس　　یاد کرد احوال گور [illegible]

تا چه دیدی اندران دار الفنا　　از عذاب گور چه از بیم [illegible]

گفت چون مرگم [illegible] روان　　در نهادند و برو در گور زمان

عالمی اندر بیم زاری کنان　　تا بلشکرگاه جمله مرد و زن

اندرون خاک لحد انداختند　　بر سر گور من عمارت ساختند

دو فرشته همچو میلی بر زمین　　هر یکی بر دست عمودی آتشین

کیست رب تو چه دینست بگو　　وانکه پیغمبر خود را بگو

نه خدا دانستم و نه دین دانستم　　ور نه پیغمبر بود دانستم

زد عمودی بر سر فرقم چنان　　شد چو خشم آتش [illegible]

گر نبودی تو که صنع کردگار　　می ندیدی [illegible] آشکار

پادشاه بودست و سلطان عجم　　من شبانی بودم همه عالم رمه

گفت عیسی حال جان کندن بگو　　وان عزیزان و چشم گریانم بگو

گفت چون [illegible] روزی رسید آگهم　　[illegible]

[illegible] بر سرم افراشته　　صوف و اطلس جل اسبم ساخته

[illegible] بر سر جای من　　لرزه بگرفته سر تا پای من

[illegible] او فتاد　　جان من در آتش [illegible] تاب او

[illegible] بر رخ سرخ خشت　　دست هیبت را [illegible]

[illegible] جهان　　جملگی حاضر شدند اندر زمان

[illegible] از رنج شاه　　چاره می بردند [illegible]

[illegible]　　حکم یزدان [illegible] باشد دوا

شربت مرگست وی باید چشید　　مرگ را درمان نمی آید پدید

چون پدید آمد بهشت روزی ناگهان　　صورتی پیدا شد در آسمان

صورتی نیکو ولیکن چار دست　　چار رو دارد همی بالا و پست

چنگها دارد چو چنگال پلنگ　　در من افکند سخت حالی [illegible]

آسمان را بی‌ستون بر پا داشته
ماه و خورشید اندر او بگماشته

این بگفت و زد [illegible] بر سرم
تا بتعظیم [illegible] افکند [illegible]

[illegible] بلند [illegible] آمد پدید
هر چه گویم [illegible] آمد پدید

[illegible] گردم می‌گزید
صد هزاران شیر [illegible] می‌دوید

[illegible] در میان
یا نبی الله چه گویم شرح آن

[illegible] آمد پیاد
شور و شری در جهان [illegible]

آب جو داد [illegible] انگه طعام
از زقوم و [illegible]

عیسی مریم [illegible] از هوش [illegible]
[illegible] بهوش آمد بگفت بار [illegible]

[illegible] مؤمن را [illegible] مستور
پرده مؤمن بلطف خود بدوز

[illegible] عیسی در زمان
گفت ای پروردگار [illegible]

آفریدی آدمی را خوب پاک
پس ذلیل افکنده در روی خاک

[illegible] برداشت و بگشا یا خدا
زنده گردان این [illegible]

حکم فرمود آن خداوند [illegible]
جمجمه را باز آورد در وجود

جمجمه در حال ایمان آورید
گشت مؤمن دین عیسی برگزید

137

142

حق تعالی شکر [illegible] ایمان گرفت
بعد از آن با دین و با ایمان نشست

[illegible]
هر چهل روز اندکی [illegible]

این حکایت جمع آوردم [illegible] سخن
تا بماند [illegible] خال و [illegible]

نسبت رو با شهیدان کربلاست
دوستند از اهل بیت مصطفاست

کردمی بایدت بسیار دان
در مصیبت نامه عطار خوان

ای عطار از بهر معانی
ز الفاظ سخن در می‌چکانی

Vittorio Peri

Russia paese di missione? Due modi di presenza e di attività della Chiesa Cattolica in Russia

Ogni tentativo, che la Chiesa Cattolica ha compiuto in epoca moderna, per impiantare la propria presenza ed un'attività organizzata all'interno della cristianità delle Russie, si è trovato a fare i conti con due eredità storiche. L'eredità ecclesiale slava della Chiesa nata dal battesimo della Rus' di Kiev e l'eredità politica dell'Impero d'Oriente, scomparso nel frattempo dalle regioni ex-bizantine di lingua greca, avevano infatti radicato tra quei popoli e in quelle regioni una loro peculiare tradizione storica e canonica. Il ricorrente tentativo della Chiesa latina d'Occidente, inteso a raggiungere un'unificazione, o una fusione, con l'intera Chiesa Orientale, come stadio previo o concomitante di un'alleanza politica o di una crociata militare, si rivelò sempre più chiaramente impraticabile e fallimentare dopo la caduta dell'Impero di Costantinopoli in mano ai Turchi. Di fronte ai vecchi e ai nuovi ostacoli, ogni progetto, preso in considerazione dalla Santa Sede per unire tutti i cristiani in una organizzazione, tanto ecclesiastica quanto politica, che risultasse unitaria e compatta, fu indotto a tenere in nuovo conto lo Stato cristiano di Moscovia, in crescente espansione. Tale mutamento di interesse e di fronte introduceva ulteriori tensioni intestine nella sistemazione binaria dell'inculturazione cristiana del medioevo, con l'accentuazione dell'elemento slavo; e metteva in discussione la concezione ed il metodo, fino allora comuni in tutto l'Occidente, fra quanti intendevano comunque perseguire o favorire — in vista della Crociata, o Santa Lega, o Sacra Unione, contro l'Islam, oppure della Santa Alleanza per la restaurazione del Vecchio Sistema monarchico in Europa — il ristabilimento della comunione visibile e canonica tra le due Chiese separate dallo scisma. La causa dell'unione delle Chiese aveva logorato ogni sua ulteriore possibilità e spinta propulsiva di carattere universale, finché rimaneva subordinata all'ideologia teologica costantiniana ed alla logica politica di un nesso indissolubile tra le esigenze ecumeniche dell'Altare e quelle nazionali dei Troni ufficialmente cristiani, compreso lo Stato della Chiesa.

OCP 62 (1996) 113-183

Dal tempo del viaggio a Mosca di Isidoro, metropolita di Kiev, divenuto il Cardinale Ruteno, per stabilirvi l'unione di Firenze[1], a quello del vescovo Antonio Bonombre, incaricato di accompagnarvi la principessa Zoí (Sofia) Paleologa[2], la Chiesa Cattolica moderna ha cercato fino ad oggi di immettere e di affermare tra i popoli delle Russie la propria consolidata organizzazione occidentale, organica e capillare. Fondandosi sulla distribuzione territoriale e politica della Chiesa greco-slava tra il Regno di Polonia e il Granducato di Moscovia, papa Callisto III, con una bolla del 21 luglio 1458, confermata dal successore Pio II il 3 novembre dello stesso anno, sancì la divisione ecclesiastica dell'antica metropolia "rutena" di Kiev in due province, e cioè: la *provincia Ruthenensis superior*, governata dal metropolita di Mosca, considerato scismatico perché nel 1448, nel Granducato di Moscovia, si era unilateralmente attribuito il rango metropolitico ed il titolo arcivescovile, fino a quel momento tradizionalmente riconosciuti a Kiev; e la *provincia Ruthenensis inferior*. La prima, retta allora dal metropolita Giona di Mosca, né eletto né ordinato dal patriarca di Costantinopoli, era ritenuta secessionista, per i motivi appena accennati, sia dalla Chiesa di Roma, che da quella di Costantinopoli, che da quella fedele al metropolita ruteno di Kiev. La ragione, per cui Massimo il Greco dichiara nel 1525 di non aver rinvenuto nell'Archivio di Mosca alcun documento del patriarca o del sinodo costantinopolitano, che riconoscesse tale diritto, appare di spiegazione ovvia[3]. La seconda provincia ecclesiastica era invece quella rimasta compresa nel regno di Polonia, sotto Gregorio II, metropolita greco "di Kiev, della Lituania e di tutta la Russia inferiore" (1458-1472), designato ancora, secondo la consuetudine, dal Patriarca bizantino di Costantinopoli, ma questa volta in accordo con la Chiesa di Roma in base al recente concilio di Firenze, a differenza del vescovo Giona di Mosca (1448-1461), che in quel periodo risul-

---

[1] P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques*, I[2], Paris 1906, 56-59; A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche* (= Das östliche Christentum, 4/5), Würzburg 1938, 56-130; A. M. Ammann, *Abriss des Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 137-156; O. Halecki, "From Florence to Brest", in *Sacrum Millennium Poloniae. Rozprawy – Szkice – Materiały historyczne*, V, Rzym 1958, 62-65; I. Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church* (= Univ. Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae. Opera Graeco-catholicae Academiae Theologicae, LXIII-LXIV), Rome 1987, 171-192.

[2] Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, I, 155-163; Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz*, 142-143; Ammann, *Abriss*, 186-187; Halecki, "From Florence to Brest", 100-104; Moncak, *Florentine Ecumenism*, 192-207.

[3] G. Podskalsky, "Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589)", OCP 55 (1989), 423.

tava invece separato da tutte e tre le Chiese, per la denuncia, ch'egli muoveva loro, insieme al suo Gran Principe Vasilij II, di essersi allontanate dalla fede ortodossa, e per la conseguente rivendicazione di essere subentrato come metropolita nell'Arcidiocesi tradizionale unitaria di tutta la Russia.

Fatti salvi, almeno sulla carta, i diritti già goduti da Isidoro di Kiev su entrambe le parti dell'intera Chiesa delle Russie, che adesso per la prima volta veniva canonicamente separata e smembrata, i due papi intesero riconoscere come metropolitana la Chiesa di Kiev "con quelle parti della Lituania e di tutta la Russia meridionale, nelle quali si vive secondo il rito dei Greci posti sotto l'obbedienza dell'Arcivescovo Ruteno e che si trovano sotto il dominio del Re di Polonia", e stabilirono che dovesse reggerla un arcivescovo primate di nove diocesi suffraganee, poste in Ucraina e Bjelorussia (Brjansk, Smolensk, Poloc'k, Luc'k, Turiv, Volodymyr, Peremyšl, Xolm e Halyč)[4]. La Bolla *Decens reputamus* di Pio II intendeva decretare, secondo il diritto canonico occidentale, l'inclusione a tutti gli effetti della Chiesa greco-slava, politicamente soggetta al Re cattolico di Polonia, nella giurisdizione universale della Chiesa Cattolica latina, con uno statuto di tolleranza per il rito tradizionale e per il costume locale, analogo a quello concesso dai Papi, dopo le crociate e prima del concilio di Firenze, nei paesi greci dei Dominî occidentali e segnatamente nel Regno di Cipro[5]. Solo in quest'isola infatti, accanto alla gerarchia episcopale composta dagli Ordinari della Chiesa latina in Oriente, erano stati ammessi per qualche tempo — dopo la generazione di quei vescovi bizantini, in carica al momento della conquista occidentale, che s'erano sottomessi alla superiorità romana — anche alcuni vescovi della Chiesa greca, ma compresi ormai a tutti gli effetti nella giurisdizione patriarcale della Chiesa latina stabilita in Oriente. Negli altri territori, dove in Regni e Dominî cattolici continuavano a vivere — senza più vescovi propri — clero e fedeli della Chiesa greca, era previsto soltanto un vicario episcopale diocesano per i fedeli di quella tradizione, come il IV concilio Late-

---

[4] *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953)*, vol. I, *1075-1700* (= "Analecta OSBM", ser. II, sectio III: Documenta Romana Ecclesiae unitae in terris Ucrainae et Bëlorussiae), Romae 1953, doc. 82, p. 146.

[5] V. Peri, "Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596)", in *Atti del I Convegno Storico Interecclesiale*, I (= Italia Sacra, 20), Padova 1973, 343-346; Id., *Chiesa Romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)* (= Istituto per le Scienze religiose, Bologna. Testi e ricerche di Scienze Religiose, 9), Brescia 1975, 66-67, 76, n. 80, 275-280.

ranense aveva sancito nel 1215[6]. Il nuovo regime canonico veniva esteso anche alle sedi patriarcali d'Oriente, allora occupate dagli Occidentali e comprese politicamente in Regni cattolici crociati. La conferma dei loro antichi privilegi, stabiliti dai concili ecumenici, veniva "rinnovata" in modo unilaterale e radicale da questo sinodo generale della Chiesa d'Occidente. "Sancimus, ut post Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant, servata cuilibet propria dignitate, ita quod postquam eorum antistites a Romano pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne, praestito sibi fidelitatis et oboedientiae iuramento, licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se professionem canonicam et pro Romana Ecclesia sponsionem oboedientiae ab eisdem"[7].

Il tradizionale esercizio di giurisdizione del Patriarca romano d'Occidente sulle sedi episcopali metropolitiche, rette ciascuna da un solo vescovo e poste al centro del suo *territorio* canonico, a prescindere dalle sacre consuetudini e dalla lingua nazionale e liturgica proprie a ciascuna di esse, veniva in tale modo esteso anche alle antiche Chiese patriarcali d'Oriente. Si era così prodotta la principale causa della rottura della comunione visibile e canonica tra le Chiese, offrendo parimenti alle gerarchie episcopali d'Occidente e d'Oriente l'occasione per costatarla e dichiararla pubblicamente vincolante per i loro fedeli, sia pure con reciproche ed antitetiche accuse di essersi allontanate dalla tradizione antica e comune della Chiesa indivisa, sancita nei canoni degli antichi concili ecumenici. Ogni futura ricerca di contatto e di riunione tra la Chiesa di

---

[6] *Concilium Lateranense IV*, Constit. 9 *de diversis ritibus in eadem fide*: "Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesium provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum; sed si propter praedictas causas urgens necessitas postulaverit, pontifex loci catholicum praesulem, nationibus illis conformem, provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus" (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione Bologna, Basileae-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae 1962[2], 215).

[7] *Conc. Lateranense IV*, Constit. 5 *de dignitate patriarcharum* (*Concil. Oecumenic. Decreta*, 212).

Roma e la Chiesa russa resterà destinata a risentire di questa remota e fondamentale difficoltà, che nei suoi termini sostanziali perdura, nonostante gli interventi pontifici postconciliari, che tendono a smussare almeno le più incresciose conseguenze pratiche della contrapposizione ideale e frontale: si pensi ai decreti del Vaticano II sull'ecumenismo e sulle Chiese orientali, al nuovo Codice dei canoni delle Chiese Orientali del 1990, alle norme del 1992 della Commissione *Pro-Russia* (dal 1993 Commissione Interdicasteriale stabile per la Chiesa nell'Europa Orientale) e all'ultimo Direttorio ecumenico.

Nelle città e nei territori del Re polacco, dove avevano la loro sede le diocesi della Chiesa bizantino-slava "rutena", continuavano ovviamente a sussistere, o potevano venire erette, diocesi della Chiesa latina (polacca o lituana), provocando la sovrapposizione di due giurisdizioni episcopali in una stessa area e su popolazioni di diversa tradizione ecclesiale e liturgica, ma soggette ad un medesimo sovrano o Stato cattolico. L'antica tradizione canonica unitaria prevedeva invece che per il popolo di Dio, vivente in una città e nel suo territorio diocesano, avesse la propria sede ed esercitasse la propria autorità sacra un solo vescovo[8], in modo indipendente dalla composizione etnica del popolo di Dio, ma canonicamente rispettoso delle autonome tradizioni ecclesiali di dette comunità. Nel primo millennio, diverse diocesi a popolazione mista greco-latina dell'Italia meridionale furono teatro privilegiato di questa difficile ricerca di convivenza sacra e canonica[9], resa inevitabile dalla loro fede comune nella stessa Chiesa, anche visibilmente chiamata ad essere una e cattolica. Vi si ebbero vescovi e cattedre episcopali della Chiesa greca comprese nella giurisdizione patriarcale di tradizione liturgica e canonica latina e, viceversa, vescovi e cattedre episcopali di tradizione liturgica e canonica della Chiesa latina incluse nella giurisdizione patriarcale bizantina. La duplice appartenenza "cattolica" mirava comunque a risolversi, a livello locale, impersonandosi nell'autorità di un solo vescovo, tale da rispettare il principio antico dell'unità territoriale ed organizzativa di ciascuna dio-

---

[8] B. McNeil, *One City, one Bishop? Ecclesiological Reflections on the Eastern Catholic Churches* (= The Placid Lectures 1987), Dharmaram Publications, Bangalore 1988.

[9] V. Peri, "Modelli storici della convivenza nell'Italia meridionale", in *Multikonfessionelles Europa*, "Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen", München - Eichenau 1994, 8-17; Id., "Chiesa latina e Chiesa greca: protagonisti e regimi della coesistenza canonica", in *Civiltà bizantine nei territori di Gerace e Stilo. Atti del X Incontro di Studi Bizantini* (*Reggio Calabria, 4-6 ottobre 1991)*, Messina 1995, 45-74.

cesi. Al livello della giurisdizione ecclesiastica superiore a quella diocesana, essa si garantiva invece attraverso la tutela, da parte delle Chiese patriarcali, di un'obbedienza liturgica e canonica per così dire mista o traversale, che fondava l'unità visibile sul principio della lingua liturgica e delle sacre consuetudini della Chiesa madre, conservate da ogni comunità etnica cristiana, mentre l'armonia "cattolica", in atto tra i patriarcati nella professione di fede e nell'osservanza dei decreti dei concili ecumenici e protestata in ogni celebrazione pubblica, offriva a tale pluralismo di identità e di dipendenze canoniche il quadro vigente e la verifica visibile della sussistente comunione.

Nella definizione della Chiesa diocesana, costruita in ogni caso intorno all'unità col proprio vescovo, il principio *territoriale*, ovvio per ogni antica comunità civile urbana, la quale stabilmente sentiva di vivere all'interno del medesimo ed unico Stato "ecumenico" cristiano, si venne sempre più intrecciando con il principio *personale*, — etnico cioè o politico — concernente la condizione storica del clero e dei fedeli. Questo offriva alle singole comunità ecclesiali, sia di livello diocesano che arcivescovile e primaziale, la coscienza di un'appartenenza umana comune ai popoli nuovi o ai nuovi Stati dei feudi, delle signorie, della nazioni. Aveva avuto così inizio il passaggio dalla determinazione oggettiva, soprattutto geografica, di ogni diocesi dell'Impero ad una sua determinazione soggettiva, e cioè primariamente costruita sul senso di appartenenza morale e culturale dei cristiani ad una comunità di vita più larga della pura convivenza in una stessa regione. Per i popoli nomadi, divenuti cristiani mentre le loro migrazioni erano ancora in atto, come ad esempio i Goti o i Vandali, tale cambiamento nell'organizzazione ecclesiastica primordiale fu spontaneo. Non fu un processo né facile né indolore, se esso diede ben presto origine alla scissione antica dalla *taxis* ecumenica di intere Chiese nazionali, quali l'etiopica, l'armena, la siriaca, la georgiana, quindi alla lunga e tuttora irrisolta frattura tra le due Chiese "Latina" e "Greca": processo tanto profondo e compromettente, che, al livello ecclesiologico e canonico, esso non appare ancora concordemente inquadrato e risolto, neppure all'interno di ciascuna delle tradizioni. Sarebbe impossibile pensare ad una teologia della Chiesa locale o diocesana che si sviluppi in modo astrattamente scolastico, ignorando sovranamente questi aspetti storici e concreti, ma determinanti, della necessaria comunione universale e visibile tra Chiese Sorelle.

Nei tre secoli successivi al concilio di Firenze, molti cambiamenti e contrasti investirono i cristiani ruteni e polacchi, viventi fianco a fianco nelle stesse e contese regioni e, nei centri urbani, spesso in modo fram-

misto. Comunque la Santa Sede, dal tempo di Isidoro di Kiev in poi, considerò costantemente i cristiani di entrambi i riti sacri, compresi nella *provincia Ruthenensis inferior*, come cattolici canonicamente sottoposti alla giurisdizione diretta della Chiesa latina di Roma in quanto soggetti alla giurisdizione dei suoi papi sulla Chiesa universale, secondo il concilio Lateranense IV. Ciò comportava, per estensione analogica dell'antica consuetudine patriarcale, l'ordinazione o almeno l'esplicita approvazione papale nella scelta degli arcivescovi metropolitani. La *provincia Ruthenensis superior*, dove, parallelamente alla trasformazione del Granducato moscovita in Impero russo, l'antica sede vescovile di Mosca, tra il 1589 e il 1593, si organizzerà in patriarcato di tutte le Russie, continuerà invece a rimanere estranea ed ignorata nell'assetto ecclesiastico e canonico stabilito della Chiesa cattolica moderna, così come non saranno tenute in alcuna considerazione ecclesiastica da parte della Santa Sede le nomine dei suoi metropoliti. La soppressione del patriarcato di Mosca, decretata nel 1721 da Pietro il Grande e destinata a durare fino al 1917, favorì la totale obliterazione di questa antica regione ecclesiastica dalla *taxis* ecumenica tradizionale, che, per altre Sedi metropolitane e diocesane orientali *in partibus*, appare invece conservata se non altro dalla memoria canonica della Curia romana per i vescovi titolari.

1. Il difficile approccio moderno tra la Santa Sede e la Russia cristiana

Con Leone XIII, l'idea della riunione del mondo orientale cristiano con la Chiesa Romana emerge come questione capitale di attualità, e comporta "la necessità di far cessare l'immenso e secolare malinteso che ha paralizzato l'azione della Chiesa (evidentemente quella Romana considerata allora come la sola Chiesa visibilmente identificabile come Cattolica. NdR) presso gli Orientali"[10]. Il 13 e il 15 novembre 1894 il papa si era intrattenuto direttamente sulle gravi questioni russe con due uomini di fiducia, da lui incaricati informalmente di riferirgli in merito dopo essere stati in quel Paese: il padre barnabita Cesare Tondini de' Quarenghi

[10] C. Soetens, *Le Congrès Eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII* (= Univ. de Louvain. Recueil de Travaux d'histoire et de philologie, ser. 6e, fasc. 12), Louvain 1967, 69; resta a tutt'oggi l'opera più documentata e metodologicamente rigorosa sulla ricerca dell'unione delle Chiese come fulcro della politica orientale di Leone XIII.

e il vescovo francese mons. Félix Jules Jourdan de la Passardière[11]. Li accompagnava in entrambe le udienze il cardinale Benoît-Marie Langénieux, legato papale l'anno prima al Congresso eucaristico internazionale di Gerusalemme, sicché dal diario di Maurice Landrieu, segretario del cardinale e testimone dei due incontri, sappiamo che si parlò dell'immenso e secolare malinteso dello scisma[12]. La preoccupazione di porre fine a tale scisma non ha più personalmente abbandonato nessuno dei papi successivi, senza che tuttavia nel frattempo si sia a sufficienza approfondita e chiarita la concreta origine storica e culturale del "malinteso" denunciato, con la conseguente e grave anomalia canonica che ne derivò: lo scambio degli anatemi tra le due Chiese e la interruzione della comunione eucaristica per quasi mille anni.

Le discussioni, anche aspre e polemiche, conservarono un carattere in prevalenza pragmatico, vertendo in sostanza sulle modalità ed i metodi pastorali, ritenuti più idonei, o addirittura indispensabili, per indurre i

[11] Nato a Granville (Manche) il 21 marzo 1841 entrò nel 1869 a Roma nella Congregazione dell'Oratorio, divenendone Procuratore dal 1880 al 1882. Consacrato vescovo titolare di Rosea nel 1884, fu successivamente ausiliare di Grenoble, poi del card. Caverot a Lione, del card. Lavigerie per la sede di Cartagine, del card. Thomas a Rouen, e nel 1895 del cardinale Richard a Parigi. Fin dalle prime predicazioni in Galizia e Bucovina, iniziate prima del 1882 e ripetute nel 1891 (dove lo accompagnò come interprete il giovane basiliano Andrea Šeptyckyj), si dedicò a propagare "quest'idea capitale e tanto negletta dalla maggior parte dei cattolici d'Occidente, dell'apostolato in favore della riunione dei mondo orientale alla Santa Chiesa Romana". Dopo un primo viaggio in Russia nel 1894, si rivelò sempre più "uno di quei prelati di cui la Santa Sede si serve per delle missioni speciali" ed uomo di fiducia del papa Leone XIII per i suoi contatti informali e diretti con il mondo politico ed ecclesiastico russo, resi possibili dall'incarico confidatogli dall'arcivescovo di Parigi come responsabile degli interessi spirituali dei cattolici francesi in Russia. La sua figura è finora rimasta piuttosto in ombra anche perché, prima della morte sopravvenuta nel 1913, egli distrusse le sue carte. Fu uomo di diretto collegamento tra i componenti del "gruppo romano" composto da unionisti, che egli personalmente incoraggiò e spesso mise in relazione tra loro (Korolevskij, Šeptyckyj, Tondini de' Quarenghi, van Caloen, il *papas* italoalbanese Nicola Franco): Korolevskij, *Métropolite André*, 32-33; Soetens, *Le Congrès Eucharistique international*, 67 e n.3, 728; Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata*, II, 45, n.113; Wenger, *Rome et Moscou*, 19, n.8, 30, 59-60.

[12] Tale spiegazione era condivisa dai due personaggi e rafforzata dalla loro diretta esperienza della fede e della religiosità del popolo e della Chiesa russa. In particolare il p. Tondini de' Quarenghi lo aveva già scritto nel 1876: *Le pape de Rome et les papes de l'Église Orthodoxe d'Orient d'après les documents originaux grecs et russes*, Paris 1876, 7-8: "Le grand malentendu, prétexte du schisme, qui depuis environ mille ans retient l'Église Orthodoxe d'Orient hors de l'unité catholique: nous voulons dire la controverse relative à la procession du Saint-Esprit. Dans la persuasion où nous sommes que le différend entre la doctrine de l'Église orthodoxe d'Orient et celle de l'Église Catholique à ce sujet repose sur un malentendu...".

cristiani Russi ad abbracciare il cattolicesimo in tutte le espressioni liturgiche, culturali ed organizzative, invalse nel corso del tempo nella Chiesa Romana e latina. Si limitarono cioè a discutere la funzionalità e l'opportunità pastorale del rito (slavo-bizantino o latino) e i requisiti linguistici o psicologici necessari ad un personale missionario ed ecclesiastico da utilizzare tra i cristiani di Russia, compresa l'ipotesi di creare un clero biritualista, ignoto a tutta la tradizione canonica e pastorale osservata in precedenza da entrambe le Chiese. La necessità che ciascuno dei cristiani ortodossi russi, previa evangelizzazione, dovesse "convertirsi" come tutta la restante massa dei non battezzati, in quanto ritenuto completamente escluso dall'unica Chiesa di Cristo, e pertanto dall'accesso alla grazia mediante i veri sacramenti, condizione *sine qua non* per poter sperare la propria eterna salvezza, non venne normalmente revocata in dubbio, se non dalle comprensibili opposizioni, resistenze e proteste, che un tale presupposto ecclesiologico suscitava da parte della Chiesa ortodossa russa, la cui esistenza come Chiesa veniva in tale modo ignorata e negata. Al massimo si convenne talora sul fatto che certi metodi, stimati buoni in sé e legittimi, potevano rivelarsi controproducenti nelle concrete situazioni storiche e sul piano dei risultati, che se ne attendevano.

Iniziative diplomatiche e progetti di penetrazione missionaria si sono susseguiti dopo quelli dei secoli precedenti, senza che a tutt'oggi l'intento appaia raggiunto, almeno nelle proporzioni auspicate. I cristiani di Polonia, che tradizionalmente osservano la liturgia della Chiesa latina e la sua tradizione canonica, ed i cristiani "Ruteni" che osservano la liturgia paleoslava della Chiesa bizantina ed i suoi canoni, furono pertanto variamente presenti alla coscienza di quanti, in Occidente e in Russia, stabilirono contatti o intavolarono trattative nel corso degli ultimi cinque secoli e mezzo. Come possibile modello spirituale e canonico, sia pure diversificato nel rito, di un'unità ecclesiastica già in atto, per entrambi i gruppi, con la Chiesa di Roma, dagli uni furono considerati l'inevitabile tramite o ponte, magari alternativo e facoltativo, dagli altri l'insormontabile ostacolo, nella ricerca di un'ulteriore unione ecclesiale tra Roma cattolica e Mosca ortodossa. Nella lunga discussione sul modo missionario più idoneo d'introdurre la Chiesa Cattolica in Russia, si è finito con l'accentuare i fattori etnici e politici delle difficoltà incontrate, piuttosto di affrontarli alla loro radice, consistente nella differente concezione ecclesiologica ormai predominante in Chiese tra loro separate, sia pure a partire da convinzioni dogmatiche rimaste in larghissima misura comuni.

La mancata riuscita di ogni tentativo di un'inculturazione su base latina della Chiesa Cattolica moderna tra i Russi (analoga a quella avvenuta

in precedenza presso altri popoli occidentali come gli Irlandesi, i Franchi, gli Inglesi, i Croati, i Polacchi ecc.) viene spesso e volentieri addossata dagli storici laici proprio all'interposizione antropica determinata dall'insediamento geografico e culturale dei Polacchi e degli Ucraini tra "Latini" e Russi, e dal contrastato mutamento delle rispettive appartenenze politiche, proporzioni etniche e differenziazioni religiose: di rito liturgico, cioè, di giurisdizione ecclesiastica e di confessione dogmatica. La forma confessionale, assunta dalla religione cristiana nei singoli Stati, e le emergenze etniche e nazionali caratterizzano infatti l'ascesa politica e le rivalità territoriali del Regno di Polonia, del Granducato di Lituania, del Granducato di Moscovia, degli Stati della Corona imperiale, ed accompagnano le vicissitudini storiche e religiose della Chiesa rutena unita nel Regno di Polonia e Lituania, nell'Impero zarista e in quello asburgico (per non parlare della Polonia postbellica, dell'Unione Sovietica e della prima Repubblica ucraina del 1917-18). Tra la Chiesa Cattolica romana e le istituzioni politiche ed ecclesiastiche della cristianità delle Russie, Polacchi ed Ucraini hanno costantemente rappresentato una difficoltà suppletiva nella ricerca di un contatto e di un'unione, già di per sé tanto problematici da non essersi fino ad ora realizzati, dopo secoli di trattative, con soddisfazione delle parti e con il loro consenso cristiano.

Sarebbe tuttavia una semplificazione, ormai insostenibile con serietà storica, imputare totalmente a tali difficoltà regionali la frustrazione di una politica di avvicinamento, che trovava i suoi limiti e freni principali nella stessa realtà politico-religiosa delle due grandi Potenze protagoniste: la Russia e la Santa Sede. Appaiono d'altro canto inadeguate anche spiegazioni globali ed unilaterali più diffuse e topiche, soprattutto se tributarie di pregiudizi in ultima analisi razzistici o ideologici: così, ad esempio, l'avversione atavica tra i popoli, o pretese incompatibilità etniche radicali di tipo genetico o psicologico, oppure l'accusa di una totalitaria volontà di predominio in campo politico e religioso, sia essa attribuita al temporalismo ierocratico della Santa Sede o rinfacciata al cesaropapismo zarista. Risentono infatti di un moralismo polemico, storicamente insignificante e scientificamente insopportabile, le spiegazioni che addebitarono per secoli l'origine dello scisma ad una punizione provvidenziale, inflitta da un lato alla superbia degli Imperatori d'Oriente, insubordinati all'Ordine divino ed insofferenti della sottomissione ed obbedienza dovuta ai Papi, dall'altro all'ambizione dei Papi, smaniosi di assoggettare il potere temporale degli Autocrati cristiani al proprio potere sacrale mondanizzato. In cinque secoli, le situazioni, i protagonisti, gli interessi politici e le sensibilità religiose sono troppo variati per stimare

realistiche generalizzazioni "metafisiche" di tale genere, care agli storici ecclesiastici fino al nostro secolo ed invocate per giustificare l'insuccesso dei ripetuti conati di accordo e di riunione tra le due parti della cristianità divisa. Tra l'altro, detti tentativi hanno conosciuto anche dei risultati, parziali eppure positivi.

Sembra pertanto lecito chiedersi se, accanto agli intralci affiorati con evidenza in ogni contatto tra Roma e Mosca, non se ne debbano individuare altri, più generali e radicati, risalenti alla stessa struttura storica e costituzionale di due regimi cristiani, confessionali ed assolutistici, quali furono tanto l'Impero zarista (e, per paradossale che sembri, anche l'Unione Sovietica ufficialmente atea) quanto la Santa Sede quale Potenza medievale e moderna di diritto internazionale; o, per la Chiesa Cattolica, insiti nell'ipotesi, indiscussa fino al Vaticano II, della propria necessaria diffusione universale in ogni parte del mondo sotto un'unica ed uniforme struttura organizzata: quella che comportava la parallela ed indispensabile affermazione universale e finale dell'inculturazione latina ed occidentale, propria della tradizione liturgica, storica ed istituzionale della Chiesa Romana. Le moderne modalità di esercizio del primato papale costituiscono uno dei piloni portanti di tale struttura.

Ne conseguiva, in coerenza con l'ecclesiologia prevalsa dopo il concilio di Trento, una pregiudiziale alla perseguita unità di tutti i cristiani in un unico ovile e sotto un solo Pastore: l'introduzione e la diffusione generale presso tutte le Nazioni da "convertire", anche se già evangelizzate e cristianizzate, della liturgia, del diritto canonico e delle istituzioni tipiche della Chiesa Romana. In epoca moderna, il mantenimento di tale pregiudiziale fu tanto forte da far rinunciare all'adozione, nella Bibbia e nel culto, delle lingue nazionali, realizzata invece, con manifesto svantaggio spirituale della Chiesa Cattolica Romana, dalla concorrenza delle Chiese protestanti nei Paesi nordeuropei; e tale da determinare la proibizione del cinese letterario nel culto cristiano, già adottato con successo dai missionari gesuiti per l'evangelizzazione dell'Impero cinese, senza parlare dei bloccati tentativi di un insegnamento teologico, che nel XVI secolo era già stato avviato nel Nuovo Continente anche con libri stampati nelle lingue dei popoli indoamericani.

Per il popolo cristiano di Russia, presso il quale da quasi un millennio si era radicata una Chiesa di tradizione bizantina e di inculturazione slava, il mantenimento della pregiudiziale latina e del moderno sistema di governo papale precludevano in radice la possibilità di una presenza della Chiesa Cattolica, che non fosse limitata alla tolleranza statale del culto in latino per i sudditi non russi e già cattolici dell'Impero zarista,

con un regime non troppo dissimile da quello accordato alle etnie cristiane nell'Impero Ottomano. Aveva cominciato Pietro il Grande, con le prime concessioni al culto cattolico in Russia, grazie al permesso di costruire qualche chiesa cattolica e con delle agevolazioni di transito a pellegrini e mercanti cattolici (in realtà spesso missionari) diretti in Cina e nei Paesi dell'Estremo Oriente[13]. Questo, in definitiva, ottennero le trattative diplomatiche ed i concordati tra la Santa Sede e lo Stato zarista. Adeguandosi all' *ukaz'* del 14 dicembre 1772, con cui Caterina II decretava che vi fosse una sola diocesi, sotto l'autorità di un unico vescovo, per tutti i cattolici di rito latino viventi nell'Impero, Pio VI eresse nel 1783 l'arcivescovato territorialmente immenso di Mohilev, al quale nel 1798 vennero attribuite cinque diocesi suffraganee della Chiesa Cattolica latina. Pio IX le portò a sette nel 1848 erigendo quella di Cherson, a Sebastopoli, poi trasferita a Tiraspol (1852). Nel nuovo impianto canonico non si tenne di proposito in alcuna considerazione la tradizionale presenza ed attività, sugli stessi territori, delle diocesi e metropolie della Chiesa ortodossa russa, che restava la Chiesa nazionale di Stato, l'appartenenza alla quale era obbligatoria per tutti i sudditi russi dell'Impero[14].

Un siffatto modo di presenza e di attività stabile e legale della Chiesa Cattolica nell'Impero russo, accompagnata dalla concessione, fatta ad alcuni Ordini religiosi, come gesuiti[15], cappuccini[16] e domenicani[17], di as-

sicurare l'assistenza religiosa al personale delle Ambasciate di Stati cattolici e il funzionamento di qualche istituto di cultura superiore nei grandi centri, impediva in modo programmatico ogni opera organizzata, popolare e capillare di proselitismo, proibite per espressa disposizione sovrana. Veniva così vietata, anche in ottemperanza alle norme del diritto canonico e pontificio, poste intanto in vigore in ossequio ai Concordati bilaterali, qualsiasi altra forma di presenza e di attività legale della Chiesa Cattolica in Russia, soprattutto se manifestata nei confronti di sudditi dell'Impero ortodossi e di nazionalità russa. Si rivelava pertanto pastoralmente impraticabile la finalità ultima di fare "ritornare" in massa i cristiani di Russia nella Chiesa Cattolica, con un'ipotizzata sostituzione della Chiesa universale latina alla Chiesa ortodossa slava, magari attraverso un lento e graduale processo di penetrazione e di osmosi culturale occidentale, coadiuvato da un ricorso solamente funzionale e catechistico (non liturgico!) alla lingua parlata dal popolo. Di fatto, la tendenza a guadagnare all'ideale cattolico e all'obbedienza papale i cristiani russi — tendenza proselitistica e "propagandistica" (caratteristica cioè della moderna Congregazione di Propaganda Fide, pensata indistintamente per tutti gli acattolici, cristiani o pagani) piuttosto che propriamente evangelizzatrice e missionaria — poteva raggiungere solo una ristretta *élite* di persone singole, influenzate dalla cultura occidentale, come la principessa Z. Volkon'skaja, la contessa S. P. Svečina, il principe T. Golicyn, il principe I. S. Gagarin, poi gesuita come i confratelli E. Balabin, I. Martynov, P. Pierling, il barnabita G. P. Šuvalov e pochi altri.

---

[13] A. Tamborra, "Russia e Santa Sede all'epoca di Pietro il Grande", *Archivio Storico Italiano* 119 (1961), 200-240; ripubblicato in Id., *Studi storici sull'Europa Orientale, raccolti per il 70° compleanno dell'Autore*, a cura di R. Tolomeo, F. Guida, A. Chitarin, Roma 1986, 161-197; nella conclusione si legge un'osservazione che acquista tutto il suo peso alla luce della lunga ed analitica ricerca dell'Autore sulle relazioni tra Santa Sede e Russia e le loro motivazioni: "L'ansia apostolica per l'unione delle Chiese fa commettere da parte cattolica più d'un errore di prospettiva e di valutazione. Ma questo appare come una cosa naturale, ove si pensi a tutti i tentativi perseguiti dalla Santa Sede per avviare con la Russia un *colloquio* da cui potesse uscire la sospirata unione" (p. 197).

[14] L'art. 187 del Codice penale dell'Impero zarista, fino al 1905, recitava: "L'ortodosso che passa dall'ortodossia ad un'altra comunione cristiana è condannato alla perdita di tutti i suoi diritti e privilegi, sia personali che propri della sua condizione, con l'esilio in Siberia, oppure l'incorporazione nelle Compagnie disciplinari del 5° grado, in conformità all'articolo 31 di questo stesso Codice": citato da C. Tondini de' Quarenghi, *L'Eucharistie dans le retour de l'Église gréco-russe à l'unité catholique. Rapport lu au Congrès Eucharistique International de Reims, le 28 juillet 1894*, "Questions actuelles", publiées par les RR. PP. de l'Assomption, 8 (1894), t. XXV, 7-8 sept. 1894 (Paris), 9, n. 3.

[15] La prima concessione fu il consenso verbale, ottenuto dal gesuita Carlo Maurizio Vota nel corso della sua missione a Mosca nel 1684, a che il confratello p. Schmidt, cappellano dell'Ambasciata imperiale, risiedesse a Mosca, svolgendovi cura d'anime, da qui prese vita una missione moscovita della Compagnia, affidata alla provincia boema dell'Ordine, con una casa destinata all'insegnamento e all'attività culturale verso la società russa elevata e punto stabile di transito per un corridoi missionario verso la Cina; essa durò solo cinque anni e si concluse con l'espulsione dei gesuiti nel 1689: A. Tamborra, "Unione delle Chiese e «crociata» contro il Turco alla fine del Seicento: le missioni del gesuita C. M. Vota in Moscovia e Polonia", *Archivio Storico Italiano* 133 (1975), 120; Id., *Studi storici*, 155-156.

[16] Tamborra, *Studi storici*, 161 nota, 172-174, 178.

[17] Prima di assicurare come Missione Apostolica il loro servizio religioso alla cappella dell'ambasciata francese a San Pietroburgo, i domenicani avevano creato una provincia rutena dell'Ordine, quella di San Giacinto, fin dalla metà del XVII secolo, quando il domenicano Gregorio Orsini inviava, il 28 febbraio 1626, una relazione sulle scarse possibilità di aprire introdurre una presenza missionaria in Moscovia: A. Eszer, "Der Bericht des Gregorio Orsini o.p. über die Länder des Nahen und Mittleren Osten", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 45 (1975) (= Miscellanea T. Käppeli), 386-389. Nell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano è conservato, nel cod. segnato LLL, parte III, ff. 926-960, una *Descriptio conventuum Provinciae Russiae o. p. facta anno Domini 1753-55*, con la lista dei frati e sorelle presenti nel 1755: Vl. J. Koudelka, "Il fondo Libri nell'Archivio Generale dell'Ordine domenicano", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 39 (1969), 216.

Nel Regno cattolico di Polonia si era trovato un modo per fare sopravvivere in modo legale e pubblico una minoranza ecclesiastica ucraina di un rito diverso da quello universale latino della Chiesa Cattolica, grazie allo speciale regime canonico e legislativo stabilito con l'Unione di Brest. Sia pure a prezzo di difficoltà, di reiterate trattative e di compromessi pragmatici esso poté sussistere finché quel Regno non fu dissolto dalle Potenze europee. Nell'Impero ortodosso e nazionale russo, una minoranza cattolica, composta di sudditi e residenti non russi di rito latino, aveva a sua volta potuto godere di una circoscritta esistenza legale, grazie alla concessione, proveniente direttamente dagli Autocrati zaristi, di alcuni luoghi di culto e di una limitata attività religiosa, in forza di impegni ed accordi di natura diplomatica assunti dallo Stato russo con la Santa Sede. Le chiese cattoliche francesi di Mosca e di San Pietroburgo furono canonicamente inquadrate come Missioni Apostoliche di immediata giurisdizione pontificia. Quanto ai cattolici uniti ucraini e bielorussi, rimasti incorporati nell'Impero russo dopo le spartizioni della Polonia, la politica perseguita dai governi russi fu quella di farli confluire, più o meno spontaneamente, o nella Chiesa ortodossa russa, con cui condividevano il rito liturgico bizantino-slavo e le consuetudini sacre, oppure nella Chiesa cattolica latina nella sua vicina inculturazione polacca. Tra il 1838-9 e il 1875 il duplice processo può ritenersi concluso, sicché ogni forma di esistenza pubblica e legale è vietata per i cattolici orientali uniti divenuti sudditi dell'Impero russo.

2. Come i cristiani Russi potevano riconoscersi cattolici? Il ruolo delle tradizioni ecclesiali.

Il precario equilibrio generale, raggiunto tra Roma e Mosca in materia di esercizio dei diritti religiosi dei cattolici in Russia, era stato determinato dal susseguirsi dei grandi cambiamenti politici moderni nell'Europa orientale, ma non resistette a lungo nell'impatto con le differenti realtà etniche e storiche particolari. I contraccolpi politici ed ideali, che la terza spartizione della Polonia nel 1795, le guerre napoleoniche ed il Congresso di Vienna ebbero nella coscienza dei popoli slavi, soggetti ai tre imperi Asburgico, russo ed ottomano, si fecero presto sentire anche sui regimi nazionali e politici, in cui la Chiesa Cattolica si trovò a sussistere. Tra tutti, i vescovi ed il popolo dei Ruteni uniti a Roma, entrati a far parte in Galizia dell'Impero austriaco e nelle terre ucraine e bielorusse di quello degli Zar, costituirono un particolare motivo di difficoltà. Gli avvenimenti politici dell'Europa postnapoleonica ebbero in Polonia

ripercussioni più gravi che altrove con la dissoluzione e le spartizioni dello Stato, quindi con le sanguinose insurrezioni nazionali contro l'Impero russo. Ne seguì una politica discriminatoria e vessatoria del governo russo nei confronti dell'episcopato cattolico polacco da un lato, e l'assorbimento forzoso delle diocesi rutene "unite" nella Chiesa ortodossa russa dall'altro[18]. Nel 1839 e nel 1869 il piano fu portato a termine nelle cosiddette Terre Occupate, e nel 1875 nel "Regno" della Polonia annessa, conservando la denominazione, all'Impero russo. Si ebbero proteste e rotture delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e la Russia. Il pontificato di Pio IX si concluse su questo scenario.

Quando Leone XIII riaprì le trattative che portarono, nel 1894, alla nomina di un ministro residente dell'Imperatore di Russia presso la Santa Sede e ad una ripresa di relazioni amichevoli tra i due Stati, i Ruteni uniti scomparvero dalle trattative ufficiali e dall'ottica diplomatica della Santa Sede, almeno per quanto concerneva l'astratta rivendicazione (o aspettativa) di un loro ruolo di ponte con la Chiesa Russa Ortodossa, e di valico e percorso privilegiati per introdurre l'auspicata presenza della Chiesa Cattolica in mezzo al popolo russo. Ed i Ruteni uniti si trovarono involontariamente al centro delle nuove tensioni, prima come vittime, poi, sempre più, anche come protagonisti, particolarmente scomodi per le due Potenze alla ricerca di una composizione diplomatica e di un *modus vivendi* per i sudditi cattolici dell'Impero zarista.

I fedeli di intere comunità, anzi diocesi, della Chiesa Cattolica, che per concessione pontificia osservavano tradizionalmente lo stesso rito mantenuto dalla Chiesa ortodossa russa (salvo alcune modifiche latinizzanti), erano divenuti sudditi dello zar, accanto alle più numerose comunità e diocesi polacche o lituane di rito latino, allora inglobate nei suoi confini imperiali. Una presenza tanto diffusa, e tradizionalmente radicata nel territorio, di sudditi cattolici, oltre a tutto distribuiti in due diversi riti sacri, non si era mai registrata, né era stata mai prevista come normale, in uno Stato russo, dove non era ancora ammessa alcuna forma di libertà religiosa o di coscienza, secondo un rigoroso e rispettato diritto pubblico confessionale, cui, nell'Europa dei principi illuminati, restava ormai integralmente fedele soltanto lo Stato pontificio. L'unità politica della Russia cristiana si fondava, secondo il principio costantiniano tradizionale, sull'unità religiosa dello Stato, sicché non appariva concepibile

---

[18] W. Lencyk, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I* (= Univ. Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae. Opera facultatis philosophico-philologicae, II), Romae - New York 1966.

in uno Stato ortodosso un pluralismo religioso e, tanto meno, l'attività di una Chiesa nazionale, che apparisse subalterna ad un'autorità mista (statale ed ecclesiastica) estera, distinta da quella temporale ed accentrata dell'Autocrate ortodosso.

Altri Ruteni uniti, quelli di Galizia, si ritrovarono invece sudditi della Corona degli Asburgo, dove la Chiesa Cattolica di rito latino restava da sempre la Chiesa di Stato come religione dominante, sicché anche qui dovettero trovarsi nuovi assetti canonici tra diocesi di rito diverso, coestese allo stesso territorio, con vescovi e fedeli cattolici di due riti diversi, canonicamente diffidati da ogni forma di *commixtio rituum* tra loro, con un divieto canonico assoluto di passaggio da un rito all'altro, concernente però esclusivamente i fedeli del rito latino, mentre il passaggio contrario non era solo ammesso, ma anche incoraggiato e favorito come transito ad un rito "migliore, più perfetto e dogmaticamente più sicuro".

Sono note le gravi tensioni e difficoltà d'intesa, che le insurrezioni polacche (del 1830-31 e del 1863-64), e le sanguinose repressioni, ritorsioni e polemiche seguitene[19], suscitarono tra la Santa Sede e l'Impero zarista, in cerca, appena possibile, di una ricomposizione dei loro rapporti diplomatici. Le pressioni ufficiali o l'assorbimento forzoso nella Chiesa russa dei vescovi e dei fedeli cattolici di rito slavo di Lituania e Bjelorussia, avvenute nel 1839 dopo il sinodo di Poloc'k presieduto dal metropolita I. Semaško, quindi la soppressione zarista della diocesi unita di Xolm nel 1875, furono intervallate dalle soppressioni di alcune diocesi (Kamieniec Podolski, Siedlce e Minsk) tra il 1866 e il 1870, dall'impedita sostituzione di ben 12 vescovi cattolici esiliati o morti, dagli interventi sull'uso della lingua liturgica e paraliturgica da usare nelle chiese cattoliche sia polacche che rutene[20]. La rottura delle relazioni diplomatiche con le proteste di Gregorio XVI e la denuncia nel 1866, da parte di Pio IX, del concordato da lui stesso stipulato nel 1847, indicano come la stessa presenza e l'intera attività legale della Chiesa Cattolica nell'Impero zarista fossero state nuovamente compromesse e messe in discussione.

Leone XIII affrontò risolutamente il problema subito dopo la sua elezione e in una prospettiva strategica disposta a sottoporre ad autocritica la linea politica complessiva della Chiesa Cattolica nei confronti delle Chiese Orientali, compreso l'atteggiamento verso i propri fedeli uniti di

[19] A. Tamborra, *L'Europa centro-orientale nei secoli XIX-XX (1800-1920)*, I, Milano 1973, 91-100; 286-313.

[20] G. Martina, *Pio IX (1867-1878)* (= Miscellanea Historiae Pontificiae, 58), Roma 1990, 303-326; P. Lescoeur, *L'Église Catholique et le gouvernement Russe*, Paris 1903.

rito non latino. Lo statuto della Chiesa Cattolica di rito latino in Russia e il ristabilimento dei normali contatti tra la Santa Sede e l'episcopato polacco gli apparvero i fini più immediati da raggiungere. Nel trattarne a livello diplomatico, si spiega l'iniziale silenzio tenuto dalla Segreteria di Stato nei *pourparlers* circa la soppressione legale delle diocesi unite di rito bizantino-slavo, che pure erano state la prima motivazione delle indignate proteste pontificie[21]. Appariva più urgente e vitale per la Santa Sede ottenere un *modus vivendi* per i cattolici entrati a far parte dell'Impero russo, ed in particolare per la combattiva e nutrita Chiesa polacca; quanto alla minoranza degli ucraini uniti, non passati alla Chiesa ortodossa russa, o refrattari (упорствующие "uporstvuiuščie"), fu accettata la disponibilità di Mosca, dopo il 1905, alla legalizzazione di un loro passaggio alla Chiesa Cattolica "latina", che li amalgamasse con le comunità cattoliche polacche. Ma anche nelle diocesi di Galizia, entrate a fare parte dell'Impero asburgico, Pio VII nel 1807 aveva intanto stabilito e raggruppato tre diocesi di rito slavo-cattolico per i Ruteni uniti (L'viv, Xolm e Peremyšl) e Leone XIII nel 1885 aveva eretto accanto ad esse quella di Stanyslaviv[22]. Sugli stessi territori venivano di nuovo a convivere gomito a gomito, come nell'antica Polonia, due gerarchie episcopali e due popoli cattolici, l'uno canonicamente prevalente di rito latino e l'altro subordinato di rito slavo-bizantino.

3. I precedenti: i cristiani Ruteni nell'ottica papale

Sempre più si ricominciò a pensare a Roma ad un modo *alternativo* e *parallelo* di accesso alla cristianità russa, allora in pieno fermento spirituale e culturale. Chi per primo aveva pensato ad una siffatta via alternativa per una presenza ed azione cattolica in Moscovia era stato il gesuita Antonio Possevino, inviato di Gregorio XIII presso Ivan IV. Nel settembre 1581 egli ne aveva scritto al papa da Bor, un villaggio vicino a Pskov, nella regione di Novgorod. Come sola realistica possibilità di introdurre

[21] J. Hajjar, *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914). Diplomatie et histoire de l'Église* (= Bibliothèque Beauchesne, Religion société politique, 6), Paris 1979, 80-114. Per le polemiche precedenti, si può vedere: A. Theiner, *Vicissitudes de l'Église Catholique des deux rites en Russie...*, Ouvrage écrit en allemand (Augsburg 1841) par un prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, suivi d'une collection de pièces justificatives ... avec l'Allocution de Notre Saint Père le Pape et le recueil des documents publiés par ordre de Sa Sainteté sur cet objet, 2 voll., Paris 1843; Z. Olszamowska-Skowrońska, "Tentatives d'introduire la langue russe dans les églises latines de la Pologne orientale (1863-1903)", in *Antemurale*, Roma 1967, 47-169.

[22] Hajjar, *Le Vatican, la France et le catholicisme*, 141-147.

la Chiesa Cattolica in Russia prospettava allora direttamente al pontefice di decidere un'inaudita eccezione al regime canonico vigente. Lo invitava ad ammettere, in forza della sua suprema autorità su tutta la Chiesa, una tolleranza provvisoria della liturgia del rito paleoslavo, che il gesuita dichiarava all'epoca ignoto alla Santa Sede, dimenticando il fatto che era stato genericamente autorizzato da alcuni papi, medievali e anche moderni, almeno nella sua forma glagolitica; e, dopo Firenze, in forma implicita per i metropoliti ruteni fedeli a tale unione. Gli proponeva quindi di farlo celebrare da *aliqui catholici Rutheni*, e cioè da un manipolo di sacerdoti di rito latino e di nazionalità ucraina o bielorussa, linguisticamente in grado di officiare la liturgia bizantina in paleoslavo e subordinatamente in greco, secondo la versione della Bibbia e della liturgia bizantina greca già corretta ed approvata dalla Santa Sede. Tale concessione, del tutto straordinaria (nessuno aveva ancora pensato alla pur imminente unione di Brest), doveva rispondere ai fini di una graduale catechizzazione ed istruzione dei fedeli della Chiesa bizantino-slava, capace di condurli ad abbracciare poi gradatamente la fede e il rito della Chiesa Cattolica latina, così da essere a poco a poco indotti ad abbandonare i riti "meno buoni" della Chiesa rutena e russa — fra le due realtà ecclesiastiche Possevino non scorgeva altra differenza che la dipendenza politica —, per sostituirli in un primo tempo con gli antichi riti greci già legittimati da Roma per i Greci uniti, e farli coincidere infine completamente con il rito "migliore e più perfetto" della Chiesa Cattolica Romana. L'11 settembre 1583, il gesuita insisteva con il cardinale Galli, Segretario di Stato di Gregorio XIII: "Or, perché a fare qualche cosa di momento dalla parte et secondo l'instituto nostro in quelle provincie et nella Russia et in Moscovia, la cosa si riduce alle cose proposte più di una volta, però non le rammenterò di nuovo, ma ben solo ritoccherò quel solo punto più importante d'ogni altro: se in alcuno modo si potesse, come si concede agli Armeni, far sì che alcuni sacerdoti di quella loro lingua celebrassero et usassero di que' riti o buoni o tolerabili, insino che quella sinagoga si sepellisse con honore"[23].

Furono interessati all'unione con la Chiesa di Roma i due più autorevoli esponenti della nobiltà rutena di Polonia, il principe Costantino Basilio di Ostrog, Palatino di Kiev, e il duca Giorgio di Sluck. Il Nunzio in Po-

[23] *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. VI, *Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Polonia Epistolae et Acta. 1581-1585*, ed. E. Kuntze, Cracoviae 1938, docc. 305, p. 550; V. Peri, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico* (= Kanonika, 4), Roma 1994, 42, e anche 36-44.

lonia Alberto Bolognetti, scrive l'8 luglio 1583 al cardinale Tolomeo Galli di non esser riuscito ad indurre quest'ultimo, a differenza di suoi tre fratelli, a farsi cattolico e d'essere andato a visitarlo per "tentar quello che si poteva fare in rimoverlo almeno dallo scisma et farlo Greco cattolico, se non si volea ridurre al Rito romano come gl'altri suoi fratelli"; ed aggiunge: "Il S(igno)r Duca Giorgio s'è ridotto a ferma risoluzione di lasciar lo scisma e con una lettera credenziale … n'ha fatto fede a N(ostro) S(igno)re, domandando a S(ua) S(anti)tà sacerdoti buoni per ridurre i suoi popoli dallo scisma al vero culto Greco, secondo la pura et cattolica dottrina de i Padri antichi". Il Nunzio seguiva la stessa linea con il duca Costantino di Ostrog: "perché egli è tanto fermo nel rito Greco che il ridurlo al Romano non era possibile, è già un pezzo ch'io procuro che sia almeno Greco cattolico; il che, quando in tutto succeda, come già si sta vedendo, si potrà sperare di rimuovere dallo scisma un paese grandissimo che è sottoposto a lui, e forse tutta la Russia inferiore"[24]. L'esito di Brest appare già come ipotesi possibile nella prospettiva di azione della Curia Romana.

Possevino in quei giorni si trovava a Cracovia, in contatto diretto con i due personaggi. Non sorprende pertanto di veder riaffiorare, nella lettera inviata il 6 luglio 1583 a Gregorio XIII dal duca Giorgio di Sluck, la proposta segreta avanzata dal gesuita mantovano nel 1581, consistente nell'inviare in Rutenia sacerdoti cattolici autorizzati a seguire il rito bizantino, come ad esempio gli alunni del Collegio Greco, voluto dal papa allora in carica: "Cum ego et R(everendissi)mus D(omi)nus ep(isco)pus Massanensis, S(anctita)tis V(estrae) nuntius, de Graecae et catholicae Romanae Ecclesiae unione, quantum in nobis est, restituenda et instauranda egissemus, tandem ad hoc devenimus nihil ad hanc rem opportunius et commodius excogitari posse, quam ut ecclesiis ritus Graeci, quales ego in meis ditionibus permultas habeo, sacerdotes praeficiantur Graeci, illi quidem etiam Graeci ritus, qui Basilii, Chrysostomi, Nazianzeni aliorumque eiuscemodi sanctorum virorum purissimam et catholicam doctrinam sequantur. Quoniam vero idem R(everendissi)mus D(ominus) nuntius cum S(anctita)te V(estra) acturum se recepit, ut unum aliquem talem vel plures, si fieri poterit, iubeat ad me transmitti, satis mihi erit brevi hac epistola eidem S(anctita)ti V(est)rae supplicarem … hoc pium institutum … gratia et auctoritate sua adiuvare non gravetur"[25]. Per i canali della diplomazia pontificia perveniva al vertice roma-

[24] *Mon. Pol. Vatic.*, VI, docc. 226 e 227, pp. 394 e 397.
[25] *Mon. Pol. Vatic.*, VI, doc. 222, p. 383.

no, in tempo reale, l'informazione sulle possibilità di una "riduzione", almeno parziale e graduale, al modo di vita cattolico da raggiungersi nella *provincia Ruthena inferior*, e l'ipotesi di favorirla, concedendo la conservazione temporanea e regolamentata del riti e degli usi ecclesiastici della Chiesa bizantino-slava, tradizionale nella regione.

Il disinvolto e pragmatico suggerimento, nella mente del Possevino, supponeva anche qualcosa di più: un'autorizzazione pontificia del tutto eccezionale, da rilasciarsi *ad tempus* ad alcuni preti della Chiesa latina di nazionalità rutena, perché celebrassero secondo il rito ed il costume tradizionale della Chiesa bizantino-slava, finché una formazione culturale greco-latina del clero indigeno non avesse permesso la progressiva sostituzione dello slavo ecclesiastico in uso con una delle due lingue sacre classiche nell'antico Impero cristiano unitario, il greco o il latino, e, finalmente, con l'universale rito latino della Chiesa Romana, diffuso ormai nelle nuove missioni delle Americhe, dell'Africa, delle Indie.

La debolezza dell'ipotesi era duplice. Anzitutto essa partiva da una valutazione del tutto insufficiente ed esteriore della tradizione e della cultura ecclesiale dei popoli slavi, limitandosi a costatare solo l'impossibilità pratica immediata di introdurre, anche per via d'imposizione, la liturgia e l'uso della Chiesa latina prima di poterli considerare cattolici. Ciò che i confratelli gesuiti di Possevino, come ad esempio Benedetto Herbest, stavano allora facendo, promovendo e forzando il passaggio di rito liturgico e di giurisdizione episcopale dei Ruteni dello Stato cattolico polacco, non appariva realisticamente pensabile nel Granducato di Moscovia governato dallo zar Ivan IV. In secondo luogo, l'*escamotage* immaginato intendeva lasciare impregiudicata la difficoltà basilare, prefigurando una "conversione" in due tempi dei cristiani russi al cattolicesimo. La Chiesa Romana avrebbe ammesso il nuovo statuto per il rito slavonico come misura funzionale e temporanea, mantenendo intatta la convinzione di fondo che la propria universalità, da estendere a tutte le Chiese, si basasse visibilmente sul primato esemplare e normativo del culto liturgico latino (*ritus potior, melior, tutior, sanior, perfectior, securior*) e sull'autorità assoluta pontificia, di immediato intervento anche all'interno dell'organizzazione giurisdizionale e canonica di qualsiasi Chiesa locale. Ogni deroga a questo fine, nel rito e nelle norme canoniche, poteva presentarsi al più come tolleranza e concessione "economica" fatta dalla suprema Autorità romana per necessità missionarie e pastorali contingenti. Così, da secoli, erano state giustificate le norme speciali emanate per quelle popolazioni, le quali conservavano la liturgia e gli usi della Chiesa Greca nell'Italia meridionale e nei Dominî mediterranei occidentali, tanto che

Pio IV e Pio V non esitarono a sopprimerle con dei decreti amministrativi. La fondamentale correzione canonica, portata a queste precipitose disposizioni del 1564 e 1566 dalla Congregazione per la riforma dei Greci, appositamente creata da Gregorio XIII nel 1573, ristabilì la legittimità tradizionale del rito greco per le comunità ecclesiali, che lo osservavano per tradizione anche nell'Occidente cattolico e latino, ma non modificò il principio ecclesiologico tridentino, per cui le norme della *Perbrevis Instructio* del 1596[26], che regolamentavano il rito greco e la posizione giurisdizionale del clero abilitato a celebrarlo, si configuravano canonicamente come mera concessione "economica" dei Romani pontefici, fatta per motivi di opportunità pastorale ad una minoranza dei propri fedeli cattolici.

L'unione di Brest fu approvata da Clemente VIII senza abbandonare la prospettiva ecclesiologica, che era stata ribadita ed accentuata dopo il concilio di Trento. La secolare tendenza alla "latinizzazione" del rito orientale si collega alle alterne vicende della sua applicazione nella varietà e diversità delle singole situazioni storiche; ma la sua legittimità di principio non venne in alcun modo posta in discussione fino ai pontificati di Leone XIII e di Pio XI. Inevitabilmente, sul terreno, dove convivevano a stretto contatto sia cattolici "latini", che si sentivano di pieno e superiore diritto (polacchi e tedeschi in Ucraina; missionari europei occidentali nei Paesi arabi e greci del Vicino Oriente), sia cattolici "uniti", sottoposti ad uno statuto di discriminazione e di tolleranza, le frizioni nazionali e religiose non potevano che riuscirne accentuate ed esasperate. La Santa Sede si vedeva costretta in un compromettente e precario ruolo arbitrale, reso enormemente più difficile in Russia dal suo *status* politico e diplomatico di Potenza statale straniera.

Roma usava assegnare teoricamente, o per meglio dire astrattamente, ai Ruteni un generico ruolo di ponte verso i connazionali rimasti ortodossi e verso l'Oriente slavo in considerazione della condivisione del rito, degli usi sacri e del costume con la Chiesa slava in genere e russa in particolare. La esprime bene l'enfatica esclamazione attribuita ad Urbano VIII: "O Rutheni, per vos me Orientem conversurum spero!". Tale ruolo idealizzato, già in gran parte solo immaginario, riuscì ulteriormente compromesso da un'obbedienza canonica, spirituale e dogmatica occidentale sempre più stretta e pedissequa, richiesta ai Ruteni uniti. La con-

---

[26] *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecesibus Graeci vel Albanenses Graeco ritu viventes degunt*, Romae, Apud Impressores Camerales, 1596.

correnza e la rivalità delle due Chiese, ortodossa e cattolica unita, operanti all'interno delle stesse popolazioni bielorussa ed ucraina, sempre più consapevoli della propria identità, esasperavano in entrambe gli atteggiamenti polemici ed aggressivi e l'esclusivismo delle rivendicazioni scioviniste.

Inoltre la divisione tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa si accentuò al segno che la "conversione" ed il "ritorno" all'unica vera Chiesa, professata e prevista dal simbolo apostolico, si predicò come indispensabile per la salvezza eterna dei singoli fedeli dell'altra Chiesa, fino a giungere alla prassi inaudita della riamministrazione di sacramenti non iterabili, compresa la pratica sacrilega del ribattesimo reciproco tra cristiani battezzati: la stessa che Leone IX, motivandola con la tradizione comune delle Chiese, aveva rinfacciato come intollerabile ed abusiva innovazione al patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario nel 1054.

La proposta di Possevino non venne minimamente accolta dalla Santa Sede nei suoi progetti per le Russie e per la Moldavia e Transilvania, né allora né per altri tre secoli. La formula di Brest infatti non la riprende affatto, in quanto esclude qualsiasi forma di biritualismo per le medesime persone e comunità cattoliche. Anzi l'ipotesi del gesuita mantovano rimase segreta ed inedita, sepolta nel manoscritto inviato a Gregorio XIII e del tutto ignorata fino alla metà del XIX secolo, e in pratica anche dopo[27]. Resta il fatto che in essa, era stata ventilata in forma nuova l'ipotesi di servirsi, per la prima penetrazione in Russia, dei Ruteni, sudditi del Regno cattolico di Polonia e fino ad allora indotti a passare singolarmente (i nobili) o in gruppo (i contadini) al rito latino. Si aggiungeva la proposta di fare in ciò ricorso ad un temporaneo biritualismo individuale, sconosciuto a tutta la precedente tradizione della Chiesa, sia in Occidente che in Oriente. Né al proponente, né al cardinale Tolomeo Galli, Segretario di Stato e suo mandatario, né al Nunzio di Polonia Bolognetti che ne ebbe indiretta conoscenza, sfuggiva il carattere di stratagemma missionario potenzialmente ambiguo, che la proposta rivestiva, e la prevedibile osticità ed ostilità, che avrebbe potuto comportare proprio in vista dell'unità ecclesiastica, che si intendeva perseguire. Il punto più controverso era l'ipotesi di una dispensa papale, temporanea come altre concesse nell'Inghilterra anglicana in casi di estrema necessità e pericolo di vita, per permettere a quei sacerdoti di simulare la "falsa religione" o di occultare la vera con "atti protestativi della setta eretica", celebrando i sacramenti nelle Chiese e nelle comunità russe seguendo quella liturgia e

[27] Peri, *Orientalis varietas*, 38-44.

quegli usi sacri. Teologi cattolici, anche autorevoli come il gesuita Andrea Eudemonojannis, difesero la sostenibilità dogmatica e canonica di una simile *communicatio in sacris* con la Chiesa bizantina scismatica, estendendola fino al sacramento dell'ordine sacro[28]: e ciò avveniva ancora durante il pontificato di Urbano VIII (1623-1644), molto successivo a quello di Clemente VIII, il papa della *Perbrevis instructio*, dell'istituzione di un vescovo ordinante per i fedeli cattolici di rito greco, e dell'Unione di Brest.

4. Il "bel pensiero et disegno" di un patriarca a Mosca e le sue conseguenze.

Ad un modo meno avventuroso e privo di precedenti di quello del Possevino, sempre per coinvolgere i Ruteni nei piani di unione con la Chiesa russa di Moscovia, i Papi avevano tuttavia pensato in precedenza, dal secondo al settimo decennio del XVI secolo. Li induceva allora a farlo la realistica costatazione della sostanziale e perdurante unità "costantinopolitana", che la divisione politica e le tensioni ecclesiastiche interne avevano allentato, ma non incrinato in modo definitivo tra le due metropolie della Chiesa slavo-bizantina, neppure dopo l'autonomia rivendicata nel 1448 da Mosca, e il conseguente distacco canonico stabilito tra loro da Callisto III e Pio II, sempre nel presupposto che su entrambe si estendesse la giurisdizione universale della Chiesa Romana occidentale.

Da Leone X a Pio V, i tentativi di diffondere la presenza della Chiesa Cattolica latina nelle Russie, come allora si diceva, presero pertanto in considerazione una ipotesi nuova rispetto al passato medievale prefiorentino. Le circostanze politiche la facevano sembrare di possibile attuazione, ma solo a patto di ignorare quasi completamente il peso sociale e culturale di una tradizione cristiana locale, che contava più di cinque secoli. Si sarebbe trattato, per la Santa Sede, di prendere atto della trasformazione del Granducato di Moscovia in Regno, concedendo ufficialmente agli zar un tale riconoscimento, da loro sollecitato e gradito, nell'internazionale europea degli Stati cristiani, subordinando tuttavia la sanzione sacrale del titolo regale all'intervento richiesto del papa di Roma. Una coronazione ed unzione liturgica del monarca sarebbe dovuta avvenire, in questa ipotesi, ad opera di un Patriarca titolare latino di Co-

[28] V. Peri, "Preti cattolici e vescovi ortodossi in una proposta di Andreas Evdemonojannis s.j.", (1566-1625), in *Τόμος τιμητικὸς Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, Πάτραι 1990, 269-299; Id., "Due pareri inediti del cretese Andreas Evdemonojannis", in *Ροδωνιά. Τιμὴ στον Μ. Ι. Μανούσσακα*, II, Rethymno 1994, 439-462.

stantinopoli, *legatus natus* del pontefice, nominato suo vicario per le Russie, con una sede patriarcale da stabilirsi in Moscovia; si sarebbe in tale modo evitato che la ricevesse da parte della gerarchia episcopale greca di Costantinopoli. Ancora Clemente VII accarezzò, invano, un simile disegno, ispirato al fortunato ma lontano modello della consacrazione di Carlomagno in Occidente.

Nella prima fase del pontificato di Gregorio XIII, nel 1576, nella Curia del cardinal Morone, si pensava ad una soluzione del genere, in qualche modo modificata rispetto al piano concepito nei decenni precedenti. Di fronte al prevedibile rifiuto dello zar moscovita di accettare che alla testa della sua Chiesa russa venisse posto un patriarca della Chiesa e del rito latino, anche se insignito del prestigioso ed antico titolo di Costantinopoli, si prospettava la possibilità che il papa costituisse e creasse "un patriarca 'particular' di tutto il suo Stato et della stessa Natione"[29]. Circa un decennio prima, la Santa Sede aveva cercato di fare qualcosa del genere, istituendo un patriarca latino per la Chiesa copta di Etiopia, dopo avere preso ufficialmente contatto con il re Menas di quella Nazione e destinando successivamente alla carica due padri gesuiti, Giovanni Nuñez Barreto e Andrea de Oviedo[30]. Lo stesso sant'Ignazio sarebbe stato pronto ad andarci e scrisse delle famose istruzioni di comportamento missionario nei confronti del clero e dell'episcopato etiopico. Tuttavia l'operazione si era risolta in un completo insuccesso, per la superficialità culturale e teologica con cui era stato deciso e immaginato.

Alcuni anni più tardi, tra il 1581 ed il marzo 1584, si era avviato un contatto segreto e diretto tra Gregorio XIII ed il patriarca greco di Costantinopoli Geremia II Tranòs. I Ruteni di Polonia, ed in particolare il principe Costantino Basilio di Ostrog, lo seguivano con grande attenzione, anche perché era in discussione tra le due parti l'accettazione del calendario occidentale riformato nel 1582 da parte della Chiesa Orien-

---

[29] V. Peri, "L'idea del patriarcato di Mosca all'epoca di Gregorio XIII", in *IV Centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia – 400-Летие учреждения патриаршества в России* (= Da Roma alla Terza Roma. Vol. speciale per l'anno 1989), Roma 1991, 177-205; G. Giraudo, "Роль православного царя в учреждении Московского патриархата" (Il ruolo dell'imperatore ortodosso nell'istituzione del patriarcato di Mosca), in *Op. cit.*, 105-114.

[30] P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, 2, Roma 1951, 559-565; L. Lozza, *La confessione di Claudio Re d'Etiopia (1540-1559). Lineamenti di storia religiosa nell'Etiopia cristiana del secolo XVI*, Palermo 1947, 7-17; A. Beshah - M. Wolde Aregay, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbon 1969.

tale[31]. La trattativa, avviata in modo promettente, venne bruscamente troncata dall'arresto, dalla deposizione e dalla deportazione a Rodi di Geremia II ad opera del potere ottomano, ma per istigazione della corrente sinodale avversa alla sua politica filopapale. Nei progetti per una sua liberazione, fatti in Occidente, i Ruteni del Regno di Polonia espressero l'intenzione di inviare una loro delegazione a Costantinopoli con dei donativi per qualcuno dei maggiorenti turchi, in vista della restituzione del patriarca sul suo trono [32].

Fu proprio la disavventura di Geremia II ad ispirare a papa Boncompagni l'idea di servirsi del caso per staccare tutta la Chiesa greco-slava, e cioè le diocesi del Regno di Polonia e quelle dello Stato moscovita, dalla loro tradizionale dipendenza dalla giurisdizione di Costantinopoli. A dire il vero, questa ipotesi era già stata suggerita al nunzio di Polonia Bolognetti, che ne aveva subito riferito al Cardinale di Como, Segretario di Stato, il 20 luglio 1583. Le considerazioni provengono da un archimandrita originario di Creta, Dionisio Paleologo[33], che era stato consacrato arcivescovo di Cizico dal Patriarca di Costantinopoli, ma era venuto a Roma, dove aveva conosciuto il cardinale Sirleto e il cardinal Santoro, ed aveva abiurato lo scisma conservando tuttavia il rito greco. A nome di Gregorio XIII, portò in dono al duca Costantino di Ostrog, al cui servizio era stato assunto come pedagogo dei figli e poi consigliere culturale, una Bibbia *schiavona* "la quale hebbe costì in Vaticano", datagli dal Sirleto, "secondo la quale di poi il S(igno)r Duca ne fece correggere una Rutena",

---

[31] V. Peri, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, con appendice di documenti, Milano 1967.

[32] *Mon. Pol. Vatic.*, VII, 3, doc. 210, p. 315: il 20 giugno 1584, il Nunzio in Polonia card. Bolognetti comunicava al Segretario di Stato card. Galli: "Nel particolare del patriarca greco di Costantinopoli, (*sc.* il Re di Polonia) mi ha detto che questi Signori Rutheni si mostrano desiderosi di procurare la sua restituzione con mandare un presente al Bassà (*sc.* il Primo Visir Siav Pascià), et ne hanno già scritto al duca d'Ostrow. Il che ho voluto sappi V(ostra) S(ignoria) Ill(ustrissi)ma, perché veda l'inclinatione di costoro verso esso patriarca". Analogo comportamento verso Geremia II, tornato dall'esilio di Rodi alla sua Sede di Costantinopoli nel 1586, tenne il *voevoda* di Ungrovalacchia Mihnea II, prima confinato insieme a lui a Rodi: egli offrì sussidi ed edifici alla Grande Chiesa in difficoltà. cf. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500* (= Di fronte e attraverso, 82), Milano 1982, 155-156.

[33] Potrebbe identificarsi con "il Panaiotti Greco, che si fa cognominare Paleologo", di cui il cardinale Santoro nota di avere ricevuto un memoriale greco e italiano, indirizzato a Gregorio XIII, il 1 dicembre 1582; cfr. *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, ed. by J. Krajcar (= OCA 177), Roma 1966, 56 e n. 60.

e di cui il Principe ruteno sosteneva col Nunzio "esser come figliuola di quella che portò di Roma il Paleologo, essendosi da quella cavata e corretta": la famosa Bibbia di Ostrog, una copia della quale egli farà giungere al Papa a metà del 1583, tramite il Nunzio Bolognetti[34]. Conosciuto molto tempo prima dal padre Possevino in Francia, Dionisio ebbe frequenti contatti con lui nel soggiorno a Cracovia, al punto che certe sue idee possono riflettere opinioni raccolte da lui, se non già prima nella Curia Romana.

Nel dispaccio del 20 luglio 1583 al Cardinale Segretario di Stato il Bolognetti riferisce: "Non debbo tacere a V(ostra) S(ignoria) Ill(ustrissi)ma alcune cose che mi vengono suggerite da questi ministri dei Duchi di Ostrow, riservando a N(ostro) S(igno)re il giudicio se siano tali che se ne possa aspettar frutto alcuno a gloria di Dio et a riduttione di quei Paesi scismatici. Il Paleologo così destramente per mezzo d'un mio famigliare, oltre quello che esso me ne disse in voce, mi mette in consideratione che la vera et più breve strada di levar lo scisma da tutte le terre di questi Signori sarebbe che N(ostro) S(igno)re togliesse l'occasione a gli *vladici* et altri sacerdoti greci che sono in quelle parti, di ricorrere al patriarca di Costantinopoli come fanno per non haver altro capo di questo rito, ch'insieme si levarebbe la dipendenza. Et questo dice che potrebbe fare S(ua) S(antità) con erigere la Chiesa d'Ostrow in patriarcato et sottoporgli il vescovo di Sluzco et gl'altri, talché si venisse a divertir il comercio dalla Grecia et dal patriarca scismatico a quest'altro patriarca, ben del rito Greco ma cattolico"[35]. Un precedente messaggio del Nunzio Bolognetti al cardinale di Como, del 25 giugno 1583, conferma nell'ipotesi che il Possevino si serviva di Dionisio Paleologo per fare giungere alla Santa Sede la stessa proposta missionaria per la Russia o Rutenia, che aveva già ventilato al Papa nel 1581, senza averne risposta. Scrive il Nunzio: "Col Paleologo ancora, per mostrarsi egli (*sc.* il duca Costantino di Ostrog) tanto confidente, ho fatto officio per indurlo a procurare che per il detto collegio d'Ostrow si domandino di Roma persone catholiche, perite nel rito greco et non scismatiche ... Et disse che esso medesimo (Paleologo) ... era d'opinione che si dovesse mandare qualche giesuiti che fossero

[34] *Mon. Pol. Vatic.*, VI, docc. 242, 245, 279, pp. 418, 422, 494; riferendone a Roma la prima volta, il Nunzio non afferra se la Bibbia mandata dal Sirleto al Duca di Ostrog fosse "schiavona" o "greca": "dicendomi (*sc.* il Duca Costantino il Vecchio) d'esser sommamente obbligato a S(ua) S(anti)tà, che, senza haver notitia più che tanto di lui, si sia degnata di mandargli a donare certo libro, credo dicesse la Biblia Greca": *Mon. Pol. Vatic.*, VI, doc. 205, p.365.

[35] *Mon. Pol. Vatic.*, VI, doc. 245, pp. 423-424.

periti della lingua e del rito greco, i quali però non si scoprissero (perché supponeva che in questo modo non dovessero esser admessi), ma nell'habito et in tutte le cose si mostrassero preti del rito greco. Intorno a che, mettendogl'io in consideratione — posto anco che questa fittione convenisse alla dignità della Sede Ap(ostolica) et alla candidezza di quei Padri — quanto saría difficile il tener celata una cosa tale, et quanto poi forse potrebbe nuocere scoprendosi la verità, il Paleologo si riservò di farvi consideratione"[36].

L'inaspettata deposizione e deportazione, avvenuta nel marzo 1584, del patriarca di Costantinopoli Geremia II, col quale erano in corso dirette e promettenti trattative segrete con Gregorio XIII per l'introduzione del nuovo calendario, ripropose in tutta la sua gravità il problema dei condizionamenti politici, che incombevano fatalmente su qualsiasi tentativo di unione tra le Chiese, finché le parti continuavano a concepirla secondo la teologia politica dell'unico Impero universale cristiano e cioè come tappa preparatoria, ideologica e politica, indispensabile per dar vita alla coalizione militare antiturca di tutti i Monarchi e Principi cristiani. Il tradizionale legame giurisdizionale tra le Chiese bizantine sussistenti fuori dall'Impero ottomano ed il patriarcato di Costantinopoli, che aveva invece la sua sede nella capitale stesso dello Stato musulmano, che si mirava ad eliminare come tale dalla scena politica mondiale, diventava un freno, più che un aiuto, alla politica dell'unione sacra dei cristiani delle due Chiese, anche quando i patriarchi greci, con grave rischio ed acerrima opposizione interna, avevano copertamente tentato di associarvisi.

In data 27 aprile 1584, il cardinale Tolomeo Galli, Segretario di Stato, ne scriveva al padre Antonio Possevino, inviato pontificio nel Nordeuropa. "Tra l'altre cose venute in pensiero a Sua Santità, una è che questa occasione potrebbe essere al proposito per separare i Moschi et i Rutheni

[36] *Mon. Pol. Vatic.*, VI, doc. 205, p. 365. Una lettera del Possevino al cardinale di Como, del 9 luglio 1583, conferma l'origine della richiesta "di inviare alcuni esperti nelle lingue e nel rito, meglio se gesuiti, al Duca di Ostrog per la causa dell'unione della Natione Rutena et Greca colla Chiesa Catolica": "Perché da questo S(igno)re (*sc.* Costantino Basilio di Ostrog) dipende la conversione della Russia et l'apertura ad altre cose come della Moldavia et Valacchia, parmi vedere ch'il tutto consista prima in non fare romore, sí come hoggi ne l'ho pregato, mentre proponeva qualche spetie di convocatione di prelati Greci, dapoi in fargli haver quanto prima un paio di persone che sappiano la lingua greca, latina et schiavona, pollacca o rutena; et a questo si aggiunga lo studio di fare stampare libri in ruteno con continuatione del negotio et con destrezza ... Et al P(adre) Provinciale nostro (*sc.* p. Giovanni Paolo Campano s.j.) non mancherò di proporre, se in alcuno modo potrà promuoversi questa impresa in queste parti": *Mon. Pol. Vatic.*, VI, doc. 231, p. 402.

da l'obedienza del nuovo patriarca di Costantinopoli, per farli adherire al primo ch'è stato deposto (*sc.* Geremia II. NdR), et operare che esso patriarca, quando sarà libero, come pur speramo che sarà presto, si riducesse ad habitare in qualche terra di Russia o in altra parte commoda di quelle regioni, del che risulterebbe al Moscovita et ai suoi popoli et a tutti gli altri del medesimo rito nel Regno di Polonia grandissimo honore et commodo, per non haver più d'andar a Costantinopoli, et alla Chiesa latina sarebbe poi forse più facile di ridurli all'unione col buon mezo di esso patriarca.... È vero che, innanzi di venir a questo, converrà far prima una buona scoperta da tutte le bande, massime da quella del Ser(enissi)mo Re di Polonia, per interesse de' suoi di Russia, senza il cui aiuto et favore non si potrebbe sperar alcuna riuscita"[37].

Possevino, che conosceva la situazione politica e religiosa, e le tensioni intestine tra le due province della Chiesa bizantino-slava, oltre a quelle, successive al concilio di Firenze, tra la Chiesa russa e il patriarcato greco di Costantinopoli, scoraggiava il progetto papale fin dal 2 agosto 1584. Così scriveva al Nunzio di Polonia Bolognetti: "Circa il patriarca di Costantinopoli che è in Rodi ... credo che la più sicura et utile risolutione sarebbe che venisse a Roma.... Quanto al mandarlo poi in Moscovia, la cosa è di molta consideratione. Però, presupposto quel che nel secondo Commentario mio di Moscovia, mandato a Nostro Signore, si comprende (il che è necessario che molto bene si sappia), io credo, che la cosa havrebbe pochissimo esito et moltissima difficoltà: sì perché non facilmente il Moscovito nuovo (*sc.* Fëdor Ivanovič; Ivan IV era morto il 18 marzo 1584. Ndr) l'ammetterebbe, atteso che suo Padre et Avolo non più domandavano la confirmatione del loro Metropolita da' Patriarchi di Costantinopoli, poiché uno, mandato da Costantinopoli in Moscovia per riformar quelle Chiese secondo il rito greco, fu dall'Avolo di questo principe posto prigione, dove morì, et ritrovò scisma et heresie intollerabili in quei Ruteni; sì anco perché, come Moscoviti sono sospettosissimi (et hora in tempo di nuovo governo tanto più lo saranno), non è dubbio che pensarebbono che fosse stratagemma del Turco.... Et in somma, o non farebbe niente quel Patriarca in Moscovia, o, tenendolo in captività non se ne potrebbe promettere la Sede Apostolica alcuna cosa, overo, quanto bene egli potesse haver alcun credito et volesse promuover l'unione de' Latini coi Ruteni, è molto probabile ch'a lui avverrebbe ciò che già avvenne ad Isidoro, Patriarca o Metropolita di Russia, quando tentò il medesimo doppo il Concilio Fiorentino. Aggiungesi che è molto verosimile

[37] *Mon. Pol. Vatic.*, VII, doc. 142, p. 206; Peri, *Due date*, 69-73.

che Moscoviti, per non danneggiare le cose loro, lo renderebbono a Turchi se lo dimandassero.

Però quando del Patriarca fussimo sicuri davero che più tosto non rivocassi i Rutheni della Russia del Re di Polonia, che li promovesse in sincera unione co' Latini, nissuno luogo parrebbe più idoneo di Chiovia, chè anticamente i Metropoliti di Moscovia facevano ivi la sua residenza et i Moscoviti portano anco rispetto hoggi di quella città. Et molto moverebbe i loro cuori quando ci fosse persona tale che attendesse (come è desiderabile) a far davero"[38].

Il re Stefano Báthory di Polonia, messo a parte del progetto, aveva da parte sua manifestato al Nunzio Bolognetti, che ne scrisse il 18 giugno 1584 a Roma, analoghe riserve sul "bel pensiero et disegno di Nostro Signore circa il valersi di questa occasione per staccare quella parte che si potrà della Chiesa greca dall'obedienza de' scismatici". Il monarca non nasconde il suo parere circa il luogo dell'eventuale residenza del patriarca Geremia II e la prospettiva di unire i Ruteni dei suoi Stati alla Chiesa latina per suo tramite. "Quanto al luogo della sua residenza, per parlar prima di questo Regno et poi di Moscovia, sarebbe facilissima cosa il farlo risiedere o in Vilna o in Leopoli, o in alcuna parte di Russia. Il ... Re ... sente il medesimo quanto al trovargli facilmente residenza et trattenimento, se ben dissenta affatto da me circa la speranza della riduttione de' Rutheni, giudicandola esso impossibile.... Volend'io saper la ragione che muove S(ua) M(aes)tà a creder così, disse che la devotione di costoro si riferisce alla sede di Constantinopoli per l'antichità sua.... Tornando al luogo della residenza (*sc.* da offrire a Geremia II), quando mancasse altra commodità, sa V(ostra) S(ignoria) Ill(ustrissi)ma che mandai già lettere delli soddetti duca Giorgio di Sluzco e del duca Costantino vecchio d'Ostrow, dove pregavano N(ostro) S(igno)re a mandar loro preti Greci. Onde potrebbe S(ua) S(anti)tà mandare questo patriarca stesso, accompagnandolo con sue lettere, senza far loro intendere altro prima, perché senza dubbio sarebbe ricevuto, et la sua presenza, oltre che causaría migliori trattamenti di quello che si potría forse stabilire per conventioni precedenti, supereria anchora molte difficoltà, le quali, dal sapersi la cosa prima, forse s'augmentaríano.... Sua Maestà mi dice di credere che i Moschi siano per riceverlo volentieri, se ben giudica impossibile che l'obedischino come a capo principale. Al che invero è credibile che s'indurrebbero difficilmente, se il Patriarca facesse residenza in questo Regno, per ciò che, convenendo per natura così poco i Moscoviti con

[38] *Mon. Pol. Vatic.*, VII, doc. 258, pp. 385-386.

questi popoli, posto che questi Rutheni seguissero il Patriarca vechio (*sc.* Geremia II), quelli per avventura significaríano tanto più volentieri l'altro, per disentire da questi anche quanto alla religione, del che non hanno havuto sin hora tal occasione; et, per contrario, la medesima renitenza, si potría creder ne' Rutheni di questo Regno, se i Moscoviti concedessero la residenza a questo Patriarca et adherissero a lui"[39].

Il viaggio in Rutenia e Moscovia di Geremia II, riabilitato a Costantinopoli nel 1587, dopo la deportazione a Rodi e l'internamento in un monastero bulgaro, in seguito alla deposizione del patriarca di Costantinopoli Teolepto II, e ristabilito sul trono nel 1590, conferma con il suo esito, la lucidità di diagnosi politica della pessimistica previsione, fatta dal re di Polonia circa l'ipotesi di Gregorio XIII di stabilire a Mosca un patriarca bizantino incline alla trattativa con Roma, ma con la residenza in quello che, pur diviso, si considerava allora comunemente il mondo libero cristiano. L'idea che i quattro patriarchi d'Oriente potevano a loro volta prendere in considerazione ciò che il papa di Roma, dal canto suo, aveva già ipotizzato, e cioè l'erezione di un patriarcato a Mosca, venne suggerita dallo zar Fëdor Ivanovič e dal suo Reggente Boris Godunov al patriarca Gioacchino di Antiochia, il quale era giunto alla sua Corte in cerca di sussidi, nel corso di un ricevimento tenutosi al Cremlino il 25 giugno 1586; e l'anno dopo giunse da Costantinopoli una risposta possibilista ed interlocutoria circa un sinodo interpatriarcale da celebrarsi a quel proposito. Alla presunta decisione di un tale sinodo si richiamò Geremia Tranòs, canonicamente riabilitato, ma non ancora legalmente restituito alla Sede patriarcale, quando i Russi gli proposero di diventare Patriarca di Mosca, ma scartarono le controproposte della delegazione costantinopolitana da lui condotta in Russia. Per concedere allo zar un patriarca, i Greci erano disposti a dotare Mosca di un Arcivescovo autocefalo russo, ma soggetto alla superiorità canonica di Geremia II come patriarca di Costantinopoli, residente nella capitale moscovita, e non, come gli venne proposto a un certo punto delle trattative, confinato nell'antica sede di Vladimir, detenendovi un titolo soprattutto onorifico. Approvata l'elezione del metropolita Giobbe di Mosca a patriarca, Geremia II sottoscrisse nel maggio 1589, con i Greci del suo seguito, il solenne atto in greco dell'insediamento; quindi ripartì per Costantinopoli, dove giunse nella primavera del 1590[40]. Nel viaggio di ritorno, intrapreso

[39] *Mon. Pol. Vatic.*,VII, doc. 206, pp.307-308.
[40] Podskalsky, "Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen...", 426.

con i cospicui donativi raccolti a Mosca, apprese d'essere stato ristabilito sulla propria sede patriarcale.

Quando fu immaginata da Gregorio XIII, la prospettiva ecclesiastica e politica era nuova, perché intendeva ricollegarsi e richiamarsi, come i suoi predecessori pretridentini, al concilio di Firenze, nel cercare di unire con la Santa Sede l'intera Chiesa slavo-bizantina sussistente in Polonia e in Russia, con la sua gerarchia episcopale e la sua tradizione orientale, invece di mirare prioritariamente — come sempre più intensamente facevano in quello stesso periodo i vescovi e i gesuiti polacchi P. Skarga e B. Herbest, riformatori tridentini —, al passaggio capillare e sporadico del suo clero e dei suoi fedeli al rito e al diritto della Chiesa latina dominante in Lituania e in Polonia, e alla loro inclusione a tutti gli effetti nelle strutture diocesane occidentali, identificate come quelle della Chiesa Cattolica e latina, magari con uno statuto provvisorio di tolleranza per alcune delle loro cerimonie e consuetudini sacre approvate dal papa.

Considerando queste vicende, finora poco conosciute o collegate tra loro dagli storici, è molto difficile sottrarsi all'impressione che l'evoluzione delle realtà politiche e religiose, interessate da simili ipotesi e da queste iniziative diplomatiche pontificie di unione, sospingeva in modo quasi ineluttabile verso un esito della manovra per altri aspetti inatteso ed imprevedibile, quale apparve ai contemporanei l'unione di Brest, data la sua novità. Fin dal 1584 un simile risultato era venuto in mente al re Stefano di Polonia, quando pensò subito al modo di scoraggiare, almeno parzialmente, l'innovativo progetto di Gregorio XIII per un'unione globale, ancorché graduale, della Santa Sede con l'intera Chiesa slavo-bizantina dei Ruteni e dei Russi, tenuta inizialmente unita da un patriarca costantinopolitano greco illegalmente deposto, garante della persistenza di una tradizionale unità ecclesiale della regione. Al monarca polacco un piano del genere appariva rischioso ed irrealistico, per il riavvicinamento, che prevedeva di favorire tra i suoi sudditi Ruteni ed i Moscoviti; e poteva essere neutralizzabile soltanto restringendo un simile tentativo alle sole diocesi della Chiesa Orientale comprese nei suoi Stati. La prospettiva bastava per escludere la Chiesa di Moscovia dal primitivo progetto papale.

Il distacco parziale di una gerarchia episcopale bizantina regionale dalla giurisdizione patriarcale di Costantinopoli, per sottoporla direttamente alla obbedienza e giurisdizione del papato romano, affiorava così, ancora in embrione, come la prima ipotesi canonica di un'unione tra Chiese da raggiungersi attraverso una prassi canonica non tradizionale:

la stessa, che con ulteriori adattamenti, si sarebbe realizzata undici anni più tardi a Roma e resta nota come Unione di Brest[41]. Pietro Arcudi, un sacerdote greco cattolico formato nel rito della sua Chiesa d'origine nel Collegio Greco di Roma, istituito nel 1576, fu inviato dalla Santa Sede nel 1591 insieme ad un collega, Giorgio Moschetti, presso i Ruteni di Polonia su richiesta dell'ambasciatore del Re di Polonia presso il papa, il vescovo Bernardo Macejowski; sappiamo che egli collaborò attivamente per vent'anni, col favore del monarca, alla preparazione ed attuazione dell'unione[42]. Nella *Brevis relatio*, premessa alla sua nota opera sui sacramenti, si può vedere come egli estenda spontaneamente ai Ruteni, la nuova nozione di Orientali cattolici uniti invalsa nell'ambiente pontificio e curiale del suo tempo, ed accomuni i membri del clero ucraino, in un'unica categoria, con i Greci e gli Albanesi dell'Italia meridionale, confermando in tal modo il carattere canonico, e non etnico, attribuito alla classificazione postridentina di Greco-cattolici[43]. La persistenza di tale

---

[41] Cf. V. Peri, "Sul carattere sinodale dell'Unione di Brest", in AHC 28 (1996) (= Festgabe W. Brandmüller), in corso di stampa.

[42] Petri Arcudii ... *Libri VII de concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, *Sigismundo III Poloniae et Svetiae Regi dedicatio*, a ij^{v} - a iij^{r}: "Ac prima quidem, quod quae ad Graecos et Ruthenos pertinent, cui magis convenire debeant, non video quam tibi, Serenissime Rex, qui tuos Ruthenos ut ad Romanam, hoc est veram Dei Ecclesiam se adiungerent, excitasti ac pene dixerim impulsisti. Quocirca tibi uni maxime ex omnibus secundum Deum hoc acceptum referri beneficium debet. Hoc spectat, quod me a Maximis Pontificibus missum in Septentrionis oras perhumaniter excepisti; plurimis atque eximiis beneficis exornasti, assignatisque praediis, quae ad cultum et victum forent necessaria, abunde suppeditasti. Ubi ego auctoritate tua regia fultus Polonia, Lituania, Russia, immo et Moscovia cum tuis legatis lustrata, totos viginti annos in propaganda religione orthodoxa, qua reducendis ad Apostolicae Sedis obsequium Ruthenis, qua retinendis in officio, ac conservandis magno cum labore consumpsi. Altera causa est, cur tibi liber ipse supplicaret. Non destiterunt unquam illi ipsi haeretici vexare infoelices Graecos Ruthenosque, ac viro probo nec a Romano Pontifice dissentiente, Patriarcha Timotheo Constantinopolitano vi veneni nuper extincto, alium quendam Cyrillum Pseudopatriarcham Alexandrinum Calvinianae furiae alumnum..., soluta Turcarum Imperatori pecunia Graecis Constantinopolitanis, quasi alterum Antipapam, obtruserunt. Is, quamvis genere, nomine habituque sit Graecus, alterius tamen gentis nefaria et execranda, quae dixi, dogmata toto pectore hausit, quae deinde Graecis in ipsorum provinciis, simplicioribus autem Ruthenis in tua ditione, abiecta simulatione palam propinavit". Risulta palese il ruolo attivo assunto dal Re di Polonia nel favorire e sostenere l'adesione all'unione dei vescovi Ruteni del suo Regno, servendosi per vent'anni, prima e dopo Brest, dell' Arcudi, inviato a tale scopo dalla Santa Sede in Polonia fin dal 1591 insieme a Giorgio Moschetti.

[43] Petri Arcudii *Libri VII de concordia Ecclesia Occidentalis et Orientalis*, Brevis relatio totius operis: "Opus ... valet etiam ad instruendos praesules catholicos, in quorum dioecesibus Graeci, vel Albanenses, vel Rutheni Graeco ritu viventes degunt;

designazione per gli Ucraini ed i Romeni, oggi appartenenti alle rispettive Chiese cattoliche orientali *sui juris* delle due Nazioni moderne, appare quanto meno anacronistica, come lo resta attualmente il chiamare romano-cattolici i fedeli delle Chiese, che nelle stesse Nazioni polacca o romena osservano, ormai nella propria lingua, la liturgia della Chiesa latina d'Occidente.

Una seconda ipotesi, subordinata quanto al fine da raggiungere, continuò a circolare nella Curia Romana e fuori di essa: quella di un patriarca bizantino capace di tenere unita la Chiesa bizantino-slava residendo in quelle regioni, ma formalizzando, con il fatto, il distacco giurisdizionale dall'autorità del patriarca greco residente nella Istambul ottomana. A Roma si pensò successivamente ad un candidato latino, greco o slavo, quanto ad origine etnica. L'esito della manovra, inatteso, ma accarezzato da tempo dagli ultimi zar moscoviti, fu la promozione della cattedra moscovita a patriarcale, approvata nel 1589 dall'allora metropolita Geremia Tranòs e riconosciuta conciliarmente nel 1593 da parte dei quattro patriarchi orientali riuniti a Costantinopoli, dopo discussioni e resistenze, fatte superare dal patriarca greco di Alessandria Melezio Pigas, il quale aveva studiato anche a Padova[44]. Mosca entrava così nella ristretta rosa dell'antica pentarchia, sia pure ultima nell'ordine d'onore (in un primo tempo i Russi avevano ottenuto da Costantinopoli il secondo posto dopo quella Sede!), e sottointendendo l'esclusione da essa dell'Antica Roma. La giustificazione canonica di un'innovazione tanto clamorosa, fino allora inaudita nella tradizione della Chiesa Orientale, veniva in tal modo introdotta nella "struttura" dei Troni patriarcali, delineata nelle grandi linee da un antichissimo assetto gerarchico della Chiesa "ecumenica" cresciuto sulla triarchia delle megalopoli dell'Impero, ma definita in modo canonico formale dopo il primo concilio ecumenico. Essa richiedeva per lo meno una giustificazione capace di presentarla come fedele alla Tradizione della Chiesa indivisa. La offrì Melezio Pigas, patriarca di Alessandria, e fu fatta propria dal sinodo dei quattro patriarchi greci orientali tenutosi a Costantinopoli il 12 febbraio 1593: "Giudico giusto e stimo meritevole che questo grande e santo Concilio lo giudichi

---

ut sciant quomodo cum praesbyteris Graecorum se gerere, quidve admittere, quid reiicere, quid tolerare debeant".

[44] Б. Л. Фонкич, "Греческие грамоты советских хранилищ, 4. Акт Константинопольского собора 1593 г. об основании Московского патриархата", in *Cyrillomethodianum* 11 (1987), 16-25; Podskalsky, "Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen", 430-434; *Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων συλλεγεὶς καὶ τυπωθεὶς παρὰ ΔΟΣΙΘΕΟΥ πατριάρχου Ἱεροσολύμων*, [Jassy] 1698, 541-546.

giusto, che il Trono della devotissima ed ortodossa città di Mosca sia e si chiami Patriarcato per il fatto che Dio ha stimato tale territorio degno dell'Impero; che tutta la Russia e le regioni settentrionali siano subordinate al Trono patriarcale di Mosca e di tutta la Russia e delle regioni settentrionali; che egli abbia il (proprio) posto dopo il santissimo (patriarca) di Gerusalemme, nei sacri dittici e nei raduni ecclesiastici, affinché custodiamo incrollabilmente i predetti canoni dei santi Padri come regola sovrastante a vescovi, metropoliti ed arcivescovi in tutta l'universale Chiesa di Cristo degli ortodossi; e che sia e venga riconosciuto come capo di quella diocesi di Mosca e di tutta la Russia e delle regioni settentrionali, secondo il canone 34 dei gloriosissimi Apostoli.... Così sia e venga detto fratello dei Patriarchi ortodossi con questa denominazione, (essendo) dello stesso rango e con loro detentore di un Trono pari per ordine e dignità, e secondo il costume dei Patriarchi ortodossi abbia il titolo e si sottoscriva: Patriarca di tutta la Russia e delle regioni settentrionali, e nella consacrazione conservi l'ordine delle Chiese, recitando la preghiera del detentore del primo dei Troni degli arcivescovi"[45]. Geremia Tranòs, nel suo viaggio in cerca di sostegni economici nelle terre rutene e in quelle russe della giurisdizione patriarcale, non aveva trovato una nuova residenza, nonostante che offerte in tal senso gli fossero state avanzate da Jan Zamojski e da Boris Godunov, perché si stabilisse rispettivamente in Polonia o in Moscovia. Si trovò invece costretto ad avvallare la nascita di un nuovo patriarcato slavo, stabilito a Mosca, ed iscritto come "ecumenico" nella rosa tradizionale dell'antica Pentarchia fissata dai canoni antichi dal secondo concilio ecumenico del 381.

Era una modifica della struttura ecumenica della Chiesa cattolica decisa — in disinvolta deroga del pur citato canone 34 degli Apostoli — da quattro su cinque dei patriarchi ecumenici senza "sapere chi era il primo tra loro e considerarlo capo e non fare nulla di rilevante senza il suo avviso, perchè regni la concordia e sia resa gloria a Dio attraverso Cristo nello Spirito Santo". Nessuno degli otto concili ecumenici celebrati fino a quell'epoca dalla Chiesa indivisa aveva deliberato per tutta la Chiesa cattolica senza l'accordo espresso del Vescovo di Roma in carica. Non mi sembra sia stato messo in sufficiente rilievo quali reazioni, nel senso della fedeltà alla tradizione dei padri nella fede, potesse provocare nell'antica metropolia di Kiev "e di tutta la Russia" la decisione dei quattro Patriarchi d'Oriente, con la ratifica di una concessione già fatta a

[45] V. Peri, *La "Grande Chiesa" bizantina. L'ambito ecclesiale dell'ortodossia* (= Dipartimento di Scienze Religiose, 16), Brescia 1981, 386-387.

Mosca nel 1589, in modo unilaterale e canonicamente imprevisto, da Geremia Tranòs. La decisione era tale da sottomettere canonicamente i *vladiki* ruteni di Polonia, e i loro fedeli, alla superiorità ecclesiastica del nuovo patriarca della Sede di Mosca, da cui essi erano divisi fin dal 1488, e ciò per disposizione di quel patriarca di Costantinopoli, con cui loro, e non i Russi, erano rimasti sempre in comunione canonica. Sul piano politico, l'unione e la subordinazione della Chiesa rutena nel Regno di Polonia ad un'autorità patriarcale moscovita, decisa a Costantinopoli, era tale da accentuare l'isolamento ecclesiastico dei vescovi Ruteni di Polonia, secondo la facile previsione fatta fin dal 1584 da re Stefano. Essi si sentirono infatti traditi ed abbandonati dal Trono di Costantinopoli in favore dei separatisti Moscoviti ed abbandonati in balía di uno Stato cattolico latino senza più godere dei presidi morali, assicurati fino allora, per tradizione, dall'unità ecclesiastica e morale della Chiesa Orientale: quella stessa unità sulla quale ancora Gregorio XIII aveva fatto assegnamento, trattando con Geremia II la possibile unione delle due Chiese. Dal 1593 i vescovi ruteni di Polonia non avrebbero dovuto più dipendere per le consacrazioni arcivescovili dal patriarcato di Costantinopoli, ma avrebbero dovuto accettare, secondo i canoni, "la preponderanza negli affari ecclesiastici" del nuovo patriarcato moscovita. Tale inclusione canonica nella Chiesa divenuta patriarcale di Mosca, decisa senza alcun concorso né sinodale né ufficioso dell'episcopato ruteno, precede di due anni l'Unione di Brest e basterebbe da sola a spiegare il ruolo interessato ed attivo assunto nel promuoverla dalla maggioranza dei vescovi ruteni del Regno di Polonia. Anche questo collegamento storico, probabilmente decisivo per capire il concorso di motivi che spinse all'Unione di Brest, non ci sembra posto nel dovuto rilievo nelle ricostruzioni e nelle valutazioni sin qui offerte degli avvenimenti.

La cronologia permette di accostare dei fatti e degli eventi in modo significativo, senza ancora stabilire tra essi dei nessi di causa ed effetto. Se risale al 1589 il riconoscimento accordato al patriarcato di Mosca da Geremia II, è del 24 giugno 1590 la prima carta sottoscritta da alcuni vescovi ruteni di Polonia come base per una trattativa di unione con la Chiesa Romana[46]. La definitiva sanzione conciliare del rango patriarcale moscovita reca invece la data del febbraio 1593, mentre l'8 marzo del 1594 il patriarca di Alessandria Melezio Pigas, protagonista di quell'avve-

[46] *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, collegit... editionemque paravit G. Welykyj (= "Analecta OSBM", ser. II, sectio III), Romae 1970, doc. 2, pp. 7-8.

nimento, scrive preoccupato al Palatino di Kiev principe Costantino Basilio di Ostrog, che evidentemente sapeva da tempo interessato alla *zgoda* tra la sua Chiesa rutena e la Chiesa Romana[47] per esortarlo a rimanere nella fede ortodossa dei padri[48]. Stavano evidentemente diventando di dominio pubblico la decisione segreta dei vescovi Ruteni di unirsi a Roma ed i loro contatti con il Nunzio pontificio Germanico Malaspina.

L'atto ufficiale, che stabiliva la deliberazione di ricevere ed accogliere la comunione della santa Chiesa Romana, fu sottoscritto a Brest da sei vescovi ruteni e da un archimandrita, il 2 dicembre 1594. I firmatari si impegnavano a promuovere la necessaria concordia ed unione delle Chiese di Dio, superando soprattutto il dissenso che li opponeva ai "Signori Romani", e riconoscendo nel Papa, secondo i concili e i canoni, il sommo Pastore e il primo Vescovo nella Chiesa di Dio su questa terra. Pronti a promuovere e a portare a termine l'impresa, attuando con lealtà ed impegno tutte le adempienze debite e necessarie, essi precisano la loro ferma volontà di abbracciare l'unione con la Chiesa Romana secondo un accordo che rispetti *in integrum* tutti i riti e le cerimonie osservati nel culto divino e nei santi sacramenti "secondo la consuetudine della Chiesa Orientale", con le sole eventuali correzioni per riportare tutto all'uso antico, come era stato al tempo in cui l'unione perdurava[49]. Il 12 giugno 1595 i vescovi, nella lettera a Clemente VIII, dichiararono: "ad unionem, quae antea inter Orientalem et Occidentalem Ecclesiam viguit inque Florentina synodo ab antecessoribus nostris constituta est, accedere decrevimus"; e specificano d'avere inviato i loro due rappresentanti a prostestargli obbedienza come Sommo Pastore della Chiesa di Cristo a nome di tutta la loro Chiesa, ma con questa specifica richiesta: "Sanctitas Vestra administrationem sacramentorum ritusque et ceremonias omnes Orien-

[47] La sua lettera in merito spedita da Lublino al vescovo Hypatyj Potij il 21 giugno 1593, ed accompagnata da sette punti o condizioni, ch'egli riteneva indispensabili per concluderla, si trova in *Documenta Unionis Berestensis*, docc. 9 e 10, pp. 20-24; ivi, tra le pp. 48-49, si trova anche riprodotto, alle tavv. 1-2, l'atto originale in ruteno della dichiarazione di unione del 2 dicembre 1594, fatta e sottoscritta dai vescovi. L'originale è conservato in Arch. Segr. Vat., *AA I-XVIII*, 1731. Il testo fu edito negli *Акты относящіеся къ Исторіи Западной Россіи*, Собранные и изданные Археографическою Коммиссiею, томъ четвертый, 1588-1632, Санктпетербургъ 1851, doc. 53, pp. 77-78, dove ritornano più volte i termini соединенiе (*sojedinjenie*) e згода (*zgoda*) per indicare l'unione e l'accordo delle Chiese, mentre единость (*jedinost'*) vale unità e единоцство (*jedinozstvo*) corrisponde a unificazione; il verbo згодити (*zgoditi*), ricorrente in altri documenti coevi ufficiali significa unire.

[48] *Documenta Unionis Berestensis*, doc. 13, pp. 27-30.

[49] *Documenta Unionis Berestensis*, doc. 17, pp. 33-34.

talis Ecclesiae integre, inviolabiliter atque eo modo quo tempore unionis illis utebamur, nobis conservare confirmareque pro se et successoribus suis nihil in hac parte innovaturis unquam dignetur"[50].

Negli articoli concernenti l'unione con la Chiesa Romana, datati al giorno precedente e consegnati al Nunzio, i vescovi ruteni avevano indicato una lunga serie di condizioni di cui le principali erano: la richiesta di conservare in modo integrale ed inviolabile la loro vita liturgica "iuxta morem et consuetudinem receptam Orientalis Ecclesiae"; il modo antico di elezione e consacrazione dei vescovi e del metropolita; la riserva a candidati della loro nazione e del rito o slavo o greco di ogni dignità ecclesiastica; la proibizione per i fedeli ruteni di passare alla Chiesa latina dominante dei Polacchi, "dal momento che tutti dopo l'unione saremo in una sola Chiesa e sotto la guida di un solo Pastore"; il divieto a trasformare in latine le chiese e le istituzioni ecclesiastiche rutene, anche in caso di ricostruzione dopo la distruzione da parte dei cattolici latini; la garanzia, "si aliquando, Deo ita volente, reliqua etiam pars hominum Orientalis Ecclesiae ad eandem unionem cum Occidentali Ecclesia accesserit"; di non vedersi rinfacciata come infrazione alla tradizione comune la loro unione separata: "siquidem id fecimus propter bonum pacis Reipublicae christianae, et ad obviandum ulterioribus dissidiis"; ed ancora l'assicurazione, "si, Deo favente, reliqui aliquando fratres nostri Orientalis Ecclesiae ad unionem cum Ecclesia Occidentali accesserint", che ogni eventuale riforma e correzione del rito bizantino osservato da costoro sarebbe stata decretata con il comune consenso di tutta la Chiesa universale, ma non senza la partecipazione dei Ruteni già uniti ("nos quoque participes simus uti homines eiusdem ritus et religionis")[51].

Maturava cioè, per concludersi a Roma alla fine del 1595, la nuova via tentata per unire alla Chiesa di Roma i Ruteni del Regno di Polonia, concedendo loro la facoltà di conservare il rito e la lingua slava nella liturgia, debitamente confrontate e corrette sul rituale romano, ed estendendo fino al livello episcopale quel regime di tolleranza per un rito non latino, che la Chiesa Romana aveva approvato prima del concilio di Firenze per i fedeli che conservavano l'uso della Chiesa greca negli Stati cattolici occidentali, ed era stato aggiornato dalla *Perbrevis instructio* approvata da Clemente VIII nell'agosto 1595 per i Greci e gli Albanesi viventi in Italia secondo il rito della Chiesa Greca. Dopo circa un secolo e mezzo, si considerò cioè esaurito e concluso il tentativo fatto fino allora, dal 1440 al

[50] *Documenta Unionis Berestensis*, doc. 45, p. 81.

[51] *Documenta Unionis Berestensis*, doc. 42, pp.67-65.

1564, di unire all'Occidente cattolico tutta la Chiesa slavo-bizantina, senza modificare l'antica giurisdizione territoriale unitaria comprendente Ruteni e Russi, ponendoli tutti sotto un patriarca etnico unito con Roma, o almeno incline a ristabilire l'unione tra le due Chiese, secondo la formula sottoscritta a Firenze. Da allora fino alla fine del XIX secolo la Chiesa Cattolica poté continuare a pensare ad una sua presenza ed attività pubblica, pacifica e legale nell'Impero zarista esclusivamente nella sua forma latina e senza poter fare alcun assegnamento sulla relazione tradizionale, sia liturgica che spirituale, già sussistente tra i Ruteni uniti di Polonia e la Chiesa moscovita.

5. L'ipotesi biritualista per una presenza alternativa della Chiesa Cattolica in Russia

La prima ipotesi "missionaria" del Possevino, per l'introduzione della Chiesa Cattolica romana in Moscovia, era nata da una valutazione insufficiente e da una conoscenza troppo superficiale ed esterna della cultura e della tradizione ecclesiale dei popoli slavi: si pensi che, inviato del papa presso lo zar Ivan IV, il suo plenipotenziario sollecitò ed attese invano per mesi dalla Curia delle istruzioni su come avrebbe dovuto comportarsi sul posto nei confronti dei vescovi russi, nelle sacre liturgie e nelle cerimonie pubbliche della loro Chiesa nazionale e di Stato. Nel dubbio, egli evitò di compiere qualsiasi segno di rispetto e di riverenza religiosa verso di loro e si sottrasse ad ogni assistenza al culto per tutto il tempo della sua permanenza, pur consapevole di rischiare così la propria incolumità e lo scopo stesso della missione. Era un modo per sottolineare, oltre il necessario e l'opportuno — come a missione conclusa e fallita confermerà in modo implicito la tardiva risposta giunta dalla Curia al proprio inviato Possevino ("li onori quali vescovi nelle loro sedi") — che generalmente la Santa Sede riteneva le due Chiese divise al punto da non riconoscere neppure la realtà spirituale dei sacramenti celebrati dalla gerarchia russa.

Erano passati tre secoli esatti quando il problema di una nuova ipotesi pastorale, per avviare un nuovo modo di presenza "missionaria" della Chiesa Cattolica romana in Russia si ripropose a papa Leone XIII per la situazione di stallo o di precarietà, in cui vennero a versare, nella seconda metà del XIX secolo, le comunità cattoliche legalmente sussistenti nell'Impero zarista (così i sudditi polacchi di rito romano-cattolico; quelli ucraini di rito bizantino-slavo; i religiosi usufruenti delle circoscritte e precarie concessioni, fatte a singoli istituti religiosi cattolici a Mosca o a

San Pietroburgo, limitate all'educazione scolastica delle classi superiori o all'assistenza religiosa dei diplomatici occidentali residenti). Nessuna espansione del cattolicesimo era pensabile se non attraverso limitatissime adesioni personali ed intellettuali d'*élite*, come quelle avvenute in qualche ristretto circolo dell'alta nobiltà. Leone XIII vide con chiarezza che non poteva più a lungo restare solo questa la via per assicurare ed espandere la presenza della Chiesa Cattolica nella Russia zarista.

Una serie di contributi storici e biografici offre ormai la possibilità di delineare nelle sue linee principali lo svilupparsi del modo alternativo e parallelo tentato ed avviato dai papi, a partire dalla fine del secolo scorso, per impostare ed impiantare un diverso tipo di presenza nell'Impero zarista e, dopo a sua dissoluzione, nell'Unione Sovietica. La caratteristica principale di questo modo era quella di essere pensato come clandestino, perché necessariamente legato ad una attività illegale, o almeno molto discreta e solo ufficiosa, data l'assenza di una sua possibile copertura diplomatica e di una sua tutela da parte del diritto pubblico o internazionale. La mancata disponibilità completa della documentazione archivistica sia vaticana che russa, persistente fino ad epoca recentissima, ha ulteriormente impedito una conoscenza adeguata della complessa vicenda, colorandola più volte con le tinte avventurose e romanzesche di un giallo. Non è da molto che alcuni dei suoi concreti aspetti storici possono venire ricostruiti grazie al ricorso complementare a libri come quelli di D. A. Tolstoj[52], di P. Lescoeur (1903)[53], di J. Bjelogolovov (1915)[54], di A. Boudou (1922-25)[55] di E. Winter (1950 e 1961)[56], di R. F. Esposito (1961)[57], di M. Mourin (1963)[58], di E. Poulat (1969)[59], di E. Fouilloux (1982)[60], di C.

---

[52] Д. А. Толстой, *Римскiй католицизмъ въ Россiи*, 2 voll., Sankt Peterburg 1876-77.

[53] P. Lescoeur, *L'Église Catholique et le gouvernement Russe*, Paris 1903.

[54] J. Bjelogolovov, *Die katholische Kirche in Russland*, Sankt Peterburg 1915.

[55] A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle*, I, *1814-1847*, Paris 1922; II, *1848-1883*, Paris 1925.

[56] E. Winter, *Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans (1878-1903)*, Berlin 1950; Id., *Die Sowietunion und der Vatikan* (=Russland und Papsttum, 3), Berlin 1971².

[57] R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1960.

[58] M. Mourin, *Le Vatican et l'U.R.S.S.*, Paris 1965.

[59] E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris 1969; Id., *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris 1977.

[60] E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982.

Soetens (1977)[61], di D. D. Dunn (1977)[62], di J. Hajjar (1979)[63], di U. Floridi (1979)[64] di H. Stehle (1981)[65], di G.-M. Croce (1990)[66], di A. Tamborra (1992)[67], di A. Wenger (1987)[68], di E. Suttner (1992)[69], di W. Rood (1993)[70], ancora di H. Stehle (1993)[71], o al nostro *Orientalis varietas* (1994)[72], e di scritti monografici e biografici su alcuni protagonisti, come quello di C. Korolevskij sul metropolita Andrea Šeptyckyj (1964)[73], di P. Mailleux sull'esarca Leonida Fëdorov (1966)[74], di P. Lesourd (1976)[75] e di

---

[61] C. Soetens, *Le Congrès eucharistique international de Jérusalem (1893)* (v. n. 9).

[62] D. D. Dunn, *The Catholic Church and the Soviet Government (1939-1949)* (= East European Monograph, XXX, Keston Book, 10), New York 1977.

[63] J. Hajjar, *Le Vatican – la France et le catholicisme oriental*, (v. n. 18).

[64] U. Floridi, *Le Vatican et Moscou*, Paris 1979.

[65] H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikan (1917-1975)*, München - Zürich 1975.

[66] G. M. Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo e Ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)*, II (= Storia e attualità, XII,2), Città del Vaticano 1990.

[67] A. Tamborra, *Chiesa Cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo: dalla Santa Alleanza ai nostri giorni* (= Storia della Chiesa. Saggi, 7), Torino 1992; la bibliografia completa di Tamborra e vari suoi contributi concernenti la materia sono riprodotti in Id., *Studi storici sull'Europa orientale*, XI-XXIII.

[68] A. Wenger, *Rome et Moscou.1900-1950*, Paris 1987.

[69] E. Suttner, *Die Katholische Kirche in der Sowietunion*, Würzburg 1992.

[70] W. Rood, *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowietunion von der Oktoberrevolution bis zum 1. Dezember 1989* (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, 23), Altenberger 1993.

[71] H. Stehle, *Geheimdiplomatie in Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993.

[72] Peri, *Orientalis Varietas*, (v. n. 23).

[73] C. Korolevskij, *Métropolite André Szeptyckyj. 1865-1944* (= Opera Theologicae Societatis Scientificae Ucrainorum, vol. 16-17), Romae 1964; l'opera non sostituisce una serie meno nota di articoli dello stesso autore, rimasta interrotta agli avvenimenti del 1920 per la cessazione delle pubblicazioni della rivista che la ospitava: C. Korolevskij, "Le métropolite André Szeptyckyj: son action pastorale, scientifique et philhénotique", *Roma e l'Oriente* 9 (1919), n. 103-108, luglio-dicembre 1919, 8-22; 10 (1920), n. 109-111, genn.-marzo 1920, 10-26; n. 112-114, aprile-giugno 1929, 128-148; n. 115-120, luglio-dicembre 1920, 37-49; 11 (1921), n. 121-126, genn.-dicembre 1921, 20-47 (*à suivre*); G. Prokoptschuk, *Der Metropolit. Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion Andreas Scheptyzki*, München 1955; T. Federici, "Due colonne della Chiesa Ucraina nel XX secolo: Szeptyckyj e Slipyj", *Oriente Cristiano* 25 (1985), 58-80; E. Prus, *Władyka świętojurski. Rzecz o arcybiskupie Andrzeju Szeptyckim (1865-1944)*, Warszawa 1985; A. Eszer, "Der Diener Gottes Metropolit Andrej Szeptyckyj und der Plan eines katholischen Patriarchats der Ukraina", *Jahrbuch des Gebetsliga*, Lilienfeld 1991, 5-28.

[74] P. Mailleux, *Entre Rome et Moscou. L'Exarque Léonide Féodoroff* (Museum Lessianum. Section historique, 20), Bruges 1966; Диакон Василій, ЧСВ, (von Burmann),

L. Tretjakewitsch (1990)[76] su mons. Michel d'Herbigny. In nessuno di questi contributi ci è parso tuttavia di vedere espressamente segnalata la continuità di fondo che ha accompagnato, pur con scelte tra loro molto diverse ed estemporanee, con bruschi cambiamenti di rotta, la *personale* direzione, impressa dai papi di questo secolo (da Leone XIII a Pio X, a Benedetto XV, a Pio XI) al nuovo modo di presenza e di attività della Chiesa Cattolica pensato e tentato per i Russi: nell'Impero zarista, quindi nell'Emigrazione e nell'Unione Sovietica.

In un'udienza privata, concessagli da Pio X nella prima metà del 1907, il metropolita dell'eparchia slavo-cattolica di Leopoli conte A. Šeptyckyj, eletto alla sede nell'ottobre 1900, informò il Papa su dei viaggi in Russia, da lui compiuti dal 1887 fino a quell'anno, alcuni addirittura sotto falsa identità, benché fosse già vescovo e senatore dell'Impero asburgico. Gli espose dettagliatamente "tout ce que l'on pouvait faire en Russie si on commençait à agir secrètement sans que les évêques latins, qu'une telle action aurait compromis, ni la Secrétairerie d'État qui, à cause des rapports du Saint-Siège avec le Gouvernement russe, ne pouvait approuver aucune action secrète dirigée contre l'Orthodoxie, en eussent eu connaissance: ordonner des prêtres, consacrer des évêques par les diocèses unis vacants, tout comme les Vieux Croyants qui, malgré les persécutions du Gouvernement, sont parvenus à organiser leur Église, était, comme je le pensais, le seul moyen d'agir. Je pensais que comme Métropolite de l'Église unie j'avais le droit de le faire"[77].

Questa proposta, fatta al successore di Leone XIII, si configurava in realtà come la proposta di un affidamento privilegiato ed esclusivo, fatto dal papa alla Chiesa unita ucraina, superstite in tre diocesi dell'Impero austriaco, di un progetto embrionale, che risaliva al pontificato precedente, per tentare di introdurre la Chiesa Cattolica in Russia, ed espres-

---

Леонид Федоров. Жизнь и деятельность (= Научні і Літературні Публікації «Студіон» студитських Монастирів, ч. III-V), Рим 1966; H. Gstrein, "Unter Schamanen und Bolschewiken. Missionare, die Geschichte machen: Leonid Fjodorov. Apostel der Glaubenseinheit und Glaubensverkündigung in der Sowietunion", Der Christliche Osten 35 (1980), 23-31, 45-53, 56-57, 84-91, 94-96, 126-129, 132-138, 155-165, 168-173; Arch. Pont: Collegio "Russicum", *Carte Koren*, "Notice sur l'Exarchat russe et l'apostolat du métropolite André Szeptyckyj", scritta da C. Korolevskij il 10 marzo 1950 (cit. da Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata, II, 256, n. 147)*.

[75] P. Lesourd, *Le jésuite clandestin: Mgr. Michel d'Herbigny s.j.*, Paris 1976.

[76] L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny s.j. and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity* (= Das Östliche Christentum, N.F., Bd. 39), Würtzburg 1990.

[77] Korolevskij, *Métropolite André*, 197.

samente tra i Russi, e non semplicemente con la tutela della sussistenza legale e della possibilità di culto solo nel rito latino, per i sudditi polacchi o per gli stranieri di confessione religiosa cattolica residenti nell'Impero zarista. Šeptyckyj era personalmente a conoscenza di tale pensiero ed iniziativa segreta di Leone XIII, per avere accompagnato nel 1891, quando era alunno del noviziato basiliano di Dobromil, in veste di interprete per il russo, un vescovo francese, mons. Félix Jules Jourdan de la Passardière in una sua visita al monastero dei Vecchio Credenti di Bielakrinitsa, presso Cernauti (o Cernowitz) in Bucovina, per uno dei quali (il padre Eustazio Susalev) la Santa Sede riconobbe in seguito la validità della sacra ordinazione ivi ricevuta. Con questo vescovo egli rimase in relazione, proprio a causa degli incarichi che gli erano stati affidati in via riservata ed ufficiosa da Leone XIII, per studiare la situazione in Russia. Mons. Jourdan de la Passardière, che nel 1869 era entrato a Roma nella Congregazione dell'Oratorio, del quale, sempre a Roma, fu Procuratore generale dal 1880 al 1882, divenne poi ausiliare dell'arcivescovo di Lione, quindi del card. Lavigerie a Cartagine, per aiutare finalmente a Parigi, dove per lo più risiedeva, il Cardinale arcivescovo della città nelle diverse Opere Cattoliche. Fece diversi viaggi in Galizia, dove nel 1882 era andato a predicare ormai per la seconda volta, e poi in Russia, a partire dal 1894. Il prelato si sentiva impegnato e idoneo "pour propager cette idée capitale et si négligée par la plupart de nos catholiques d'Occident, de l'apostolat en faveur de la réunion du monde oriental à la S.te Église Romaine": lo scriveva da Cracovia il 22 giugno 1891[78].

Fu proprio lui, su suggerimento dell'ambasciatore francese a Pietroburgo e per il tramite dell'incaricato d'Affari della Santa Sede a Parigi Mons. Gennaro Granito di Belmonte, che fu scelto per andare a benedire la posa della prima pietra per una nuova chiesa cattolica francese da costruirsi a San Pietroburgo nel 1899. La proposta di raccogliere informazioni da trasmettere al papa, in questa occasione, fu accettata con tutte le dovute formule di prudenza da Leone XIII, che ne diede conferma all'interessato con una lettera del Cardinale Segretario di Stato del 21 agosto 1899[79]. L'intervento nella cerimonia liturgica appare quindi la copertura ufficiale di un incarico più delicato, che mons. Jourdan de la Passardière aveva avuto già nel 1894 da Leone XIII, e certo non era rimasto ignoto alla colonia cattolica francese di San Pietroburgo. Era stato lui, come vescovo cattolico, che il 28 luglio 1894, aveva raccolto per con-

[78] Soetens, *Le Congrès eucharistique*, 69; v. *supra*, n.10.
[79] Arch. Segr. Vatic., *Segreteria Stato* 1899, rubr. 248, fasc. 2, f. 20r.

segnarlo nelle mani del Papa, l'atto di abiura di un sacerdote ortodosso della diocesi di Nižnij Novgorod, Nicola Tolstoj, ordinato l'anno precedente, il quale dichiarava "con la più intiera libertà e assoluta convinzione ritrattare e sconfessare tutto ciò che nell'insegnamento della Chiesa Ortodossa russa, nelle sue dottrine e nelle sue pratiche è opposto alle dottrine della Santa Chiesa Cattolica Apostolica Romana", deciso a "sottomett*ersi* col sentimento il più filiale alle istruzioni che Vostra Grandezza mi trasmetterà dalla parte del Santo Padre dopo d'avergli sottomesso il presente atto e le note esplicative che vi *aveva* aggiunto". Volendo diventare cattolico e restare sacerdote, Nicola Tolstoj non intendeva tuttavia "aumentare il numero dei Šuvalov, Gagarin, Martynov"[80]; ma scriveva: "seguendo i consigli di Vostra Grandezza (*sc.* Mons. Jourdan de la Passardière) e d'altri preti illuminati consultati precedentemente, rimango esteriormente, sia per il mio ministero, sia per ricevere i sacramenti, nella mia situazione attuale, dimandando a Nostro Signore Gesù Cristo che vede il cuore de' suoi servi, di benedire la mia buona volontà e d'affrettare l'ora in cui potrò pubblicamente far professione della fede cattolica, alla quale voglio, costi quello che costi, rimaner fedele insino alla morte". Tolstoj era consapevole che si trattava di una "situazione assolutamente eccezionale": non poteva sollecitare nessuna dispensa ed istruzione particolare dai vescovi latini (polacchi) in Russia "senza creare le più grandi difficoltà e risvegliare pericolose supposizioni"; vescovi ucraini del rito orientale non ne esistevano più nell'Impero zarista. Solo il Papa personalmente poteva definire la situazione canonica di questo "convertito" dallo scisma e dall'eresia volendo partecipare della comunione sacramentale fino all'ordine sacro nella sua Chiesa Russa, anche se considerata in comunione non piena con la Chiesa di Roma. Simile compatibilità teologica e canonica, con speciale dispensa papale, era stata sostenuta nel XVI-XVII secolo per gli alunni del Collegio Greco di Roma per la comunione *in divinis* con la Chiesa Bizantina[81]. Ma

[80] Wenger, *Rome et Moscou*, 59; l'autore, utilizzando una importante documentazione conservata dai Padri francesi dell'Assunzione, dedica le pp. 57-130 a questo sacerdote, che ricevette nella Chiesa Cattolica il suo maestro V. Soloviev, e al piccolo ed eterogeneo gruppo dei russo-cattolici, che si formò a San Pietroburgo nel 1905 e fu riconosciuto dalla Santa Sede come Missione autonoma nel 1908 con p. Zertchaninov per superiore, quindi sottoposto nel 1911 alla giurisdizione dell'arcivescovo "latino" di Mohilev, dopo che l'incerta ed ambigua dipendenza dall'arcivescovo di Leopoli mons. Šeptyckij e dalla Missione dei Padri assunzionisti in Russia dal 1911, non aveva potuto evitare tensioni nazionalistiche con i cattolici "latini" di Russia e complicazioni politiche con le autorità russe.
[81] Peri, *Chiesa latina e «rito» greco*, 177-205, 271-282.

l'ecclesiologia e la prassi della Chiesa Cattolica postridentina, particolarmente dopo l'Unione di Brest, aveva abbandonato tale concezione, invocando il principio morale classico *non sunt mala pro bonis facienda*, per cui ogni dissimulazione della vera fede e simulazione con atti positivi di una fede eretica non potevano comunque venire dispensate. Il problema antico, che si riproponeva, era quello di una Chiesa cattolica russa, radicata nella sua tradizione e cultura cristiana propria. Tale Chiesa non esisteva né poteva allora esistere pubblicamente in Russia neppure nella forma moderna della tolleranza dei riti non latini applicata nell'Oriente mediterraneo e poi in Ucraina.

Si tenga presente che tutti questi avvenimenti precedevano l'*ukaz'* del 1905, nel quale veniva concessa la libertà di coscienza; prima di questa data la possibilità di una attività religiosa organizzata non autorizzata poteva immaginarsi soltanto come clandestina, o comunque in deroga alle leggi in vigore. L'esempio più visibile era la sussistenza per alcuni secoli della Chiesa dei Vecchio Credenti, con una propria gerarchia episcopale, che fu la prima a profittare della liberalizzazione. Gli incarichi papali di mons. Jourdan de la Passardière tanto più dovevano svolgersi sotto il velo della segretezza in quanto negli stessi anni erano in corso difficili "negoziati confidenziali" tra la Santa Sede e il governo russo, che avrebbero condotto al ristabilimento della relazioni diplomatiche, destinate a durare fino alla prima guerra mondiale[82]. Una tale situazione spiega anche come una simile formula di sussistenza clandestina fosse venuta in mente al sacerdote Tolstoj o, due anni dopo, nel 1896, al prete ortodosso Alexis Evgrafovič Zertchaninov, parroco nel villaggio di Borissovo con metà degli abitanti appartenenti ai Vetero Credenti; egli fu segretamente ricevuto nella Chiesa Cattolica dal parroco latino di Nižnij Novgorod, il polacco d'origine tedesca Joseph Fuhrman (Fulman). Entrambi gli ecclesiastici russi erano a lungo vissuti, nella stessa eparchia di Nižnij Novgorod e Arzamaz, a stretto contatto con comunità di Vecchio Credenti. Direttamente da quella comunità venne ad aggiungersi ai due preti russi, passati alla Chiesa cattolica segretamente, intendendo conservare all'esterno rito, tradizione sacra e appartenenza canonica della Chiesa ortodossa di provenienza, un terzo sacerdote, il p. Astafij Susalev, di Bogords nei dintorni di Mosca, battezzato ed ordinato nella Chiesa dei Vetero-Credenti e cappellano dell'officina Morozov a Mosca. Costituendo a San Pietroburgo una comunità russa cattolica (restando proibita per la legge del 1839 l'apertura di una chiesa russa di confessione "uniata"),

[82] Hajjar, *Le Vatican — la France*, 80-114.

nella Pasqua del 1909 essi concelebrarono ed inviarono un telegramma d'augurio allo zar, sottoscrivendosi come "Vetero-Credenti russi, in comunione con la Sede Apostolica di Roma", senza che la denominazione suscitasse allora reazioni governative.

Con questi ambienti e con questa tentata forma di sussistenza pubblica in Russia venne in contatto diretto, fin da giovane, il metropolita Šeptyckyj e ne ricavò per tutta la vita la convinzione che proprio il suo sviluppo e la sua diffusione, inizialmente clandestina agli occhi delle autorità statali e degli stessi fedeli russi ortodossi chiamati a parteciparvi, fosse quella vincente. Dopo la morte di Leone XIII, nell'udienza del 1907 con Pio X, ne caldeggiò l'adozione, anche se con una modifica tutt'altro che secondaria. Propose l'assegnazione canonica di questo progetto "missionario" alla gerarchia episcopale della sua Chiesa ucraina unita a Roma e ferma nel proposito di rivendicare la restituzione delle le sedi diocesane soppresse nell'Impero russo, senza tener conto che la Santa Sede, con la Bolla *In universalis Ecclesiae regimine* del 22 febbraio 1807, aveva restaurato la metropolia di Halyč e decretato la sua unione con la sede di Leopoli, con le diocesi suffraganee di Peremyšl e Xolm, allora tutte in territorio austriaco, ed aveva così tacitamente rinunciato ad avere una giurisdizione territoriale definita per delle diocesi cattoliche di rito non latino nel territorio dell'Impero russo. Nella loro nuova denominazione ecclesiastica, i moderni metropoliti di Halyč avevano conservato anche il titolo di un'eparchia "unita" non più sussistente nella realtà, oltre a risultare propriamente una diocesi suffraganea latina dell'arcidiocesi cattolica di Mohilev, estesa all'Impero zarista: quella di Kamjanec' Podil's'kyj. Pur senza che sussistessero in essa clero o fedeli, mons. Šeptyckyj si era convinto che, per ordinario diritto, tale sede titolare in territorio russo cadeva sotto la sua giurisdizione canonica, in quanto il canonico ruteno Michele Harasievyč ne aveva conservato menzione nella formulazione completa del titolo ecclesiastico al momento della trattative per la restaurazione della metropolia di Halyč e Leopoli nel 1807[83]. Di questo suo potenziale (e, canonicamente, quanto meno discutibile) diritto egli riuscì a convincere Pio X nell'udienza del 1907, strappandogli l'autorizzazione: "utere iure tuo", per esercitare giurisdizione in Russia e stabilirvi in modo canonico, ma segreto, una nuova presenza della Chiesa cattolica, parallela a quella pubblica delle diocesi cattoliche latine garantita dal Concordato tra la Santa Sede e lo Stato zarista. L'avventurosa ed insolita approvazione da parte del Papa di una innovazione di tanta gravità e

[83] Korolevskij, *Métropolite André*, 196-197.

conseguenza fu poi confermata per iscritto e firmata da Pio X nella successiva udienza, concessa al metropolita nel febbraio 1908. Mons. Šeptyckyj gli sottopose una nomina a Vicario generale per l'eparchia di Kamjanec' Podil's'kyj, con invito a risiedere a San Pietroburgo, per un sacerdote russo ch'egli considerava passato sotto la propria giurisdizione, dopo che il Concistoro della diocesi ortodossa di Nižnij Novgorod lo aveva espulso dal corpo sacerdotale per il suo persistere nel passaggio alla Chiesa cattolica, avvenuto nel 1896. Si trattava del sacerdote Alexis Zertchaninov.

Neppure di questi passaggi formali di giurisdizione e di queste incardinazioni canoniche da un rito liturgico in un altro — specie per un rito orientale mai approvato e privo anche di un solo vescovo —, non contemplate in alcun modo dal diritto canonico tradizionale e dalle norme in vigore nella Chiesa cattolica, il metropolita Šeptyckyj era stato l'ideatore. Egli ne aveva avuto qualche esperienza attraverso l'azione svolta da mons. Jourdan de la Passardière a nome di Leone XIII. Già il caso dell'ingresso nella Chiesa cattolica del sacerdote Nicola Tolstoj aveva sollevato il problema, per la sua richiesta di conservare il rito e la pratica dei sacramenti nella Chiesa ortodossa di provenienza come "criptocattolico". Leone XIII, che voleva accettarlo nella comunione cattolica ed era pronto ad accondiscendere alla sua richiesta, si vide impedito dal farlo da un parere della Suprema Congregazione del S. Ufficio che invece suggeriva per il Tolstoj: "Volendo egli rispondere alle ispirazioni della divina grazia, è necessario che esca dalla Chiesa scismatica ed entri nella Russa cattolica costì ... oppure vada in altri Paesi ove possa liberamente entrare nell'unica vera Chiesa fondata da Cristo Nostro Signore"[84]. Una Chiesa russa cattolica "costì" non esisteva, altrimenti il p. Tolstoj non avrebbe avuto alcun problema ad entrarvi, e neppure esisteva nell'Impero russo una Chiesa unita di rito paleoslavo, soppressa per legge nel 1839: il primo consiglio era perciò semplicemente impraticabile. Fare dipendere il sacerdote Tolstoj da uno dei vescovi cattolici polacchi, i soli allora presenti in Russia, era per vari aspetti impensabile. "La chose ne pouvait rester secrète, et l'évêque qui aurait eu le courage de le faire se serait certainement exposé, étant données les lois restrictives d'alors, au moins à la déportation. Léon XIII eut une idée. On était au moment des Conféren-

[84] Arch. Congr. Chiese Orient., *Fondo Leone XIII*, scat. 9, fasc. 5,2 (1877-1895), f. 9rv; le citazioni dalla petizione di N. Tolstoj al papa, presenti nel testo, sono riportate da questo documento manoscritto. Korolevskij, *Métropolite André*, 187-193; Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata*, I, 292 n. e 327 n. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia*, 341-342.

ces patriarcales du Vatican qui ont préparé la Constitution *Orientalium dignitas*, et le patriarche des Melkites, Grégoire II Sayyour, dit aussi Youssef, y participait. Le Pape lui demanda d'incardiner le Père Nicolas à son Patriarcat, dépendance plus nominale que réelle, mais qui arrangeait tout: ce fut fait, antérieurement au 8 novembre 1894"[85].

La dolorosa storia delle traversie, che suscitò per un intero secolo e tuttora suscita una auspicata presenza della Chiesa cattolica in Russia, pensata con questa formalistica, disinvolta e pragmatica applicazione del diritto canonico in vigore nella Chiesa Cattolica Romana alla vita della Chiesa in Russia, mostra che il personale e diretto intervento del pontefice in una situazione tanto particolare e complessa per la storia delle relazioni di comunione tra le Chiese, non risolse proprio nulla, perché basata su una conoscenza inadeguata dei problemi implicati nella decisione e della loro portata. Ciò non toglie che l'idea della giurisdizione piena, immediata e veramente episcopale del Sommo Pontefice in ogni diocesi e su ogni fedele, decretata dal concilio Vaticano I, trovò questa interpretazione estensiva e questa applicazione accentuata nella difficile ricerca di impiantare in modo più radicato e capillare la Chiesa Cattolica nell'Impero zarista.

Mons. Šeptyckyj, cui tutti questi eccezionali e segreti interventi papali erano noti, intese attribuire alla sua Chiesa, ed in modo ordinario, un insolito tipo di esercizio pontificio straordinario della giurisdizione nel territorio dell'Impero russo (e, nel 1939, sui quattro nuovi esarcati da lui creati in tutto il territorio dell'Unione Sovietica)[86]. In realtà la formula poteva descriversi come una inconsueta delega *ad personam* dei supremi poteri pontifici sulla Chiesa universale, sia pure limitatamente al territorio dell'Impero russo. La strada canonistica scelta, dopo la idea di Leone XIII con il sacerdote Tolstoj, incardinato formalmente tra i Melkiti, offrì

[85] Korolevskij, *Métropolite André*, 190.

[86] Il suo successore, il metropolita Josif Slipyj, continuò a ritenere di disporre di tale giurisdizione. Qualche giorno prima del suo arresto, seguito dalla lunga deportazione nell'Unione Sovietica, egli nominò segretamente, all'inizio di aprile 1945, quattro amministratori della sua metropolia (i vescovi N. Budka e N. Čarneckyj e i padri C. Šeptyckyj e G. de Vocht). Dopo la morte del vescovo Čarneckyj, nel 1959, il metropolita, deportato e incarcerato, "nominò a succedergli, per una parte dell'Ucraina e della Bielorussia, il Padre Vasyl Velyčkovskyj. Quasi nello stesso tempo, nominò altri cinque amministatori per la Siberia e cioè: padre Nicola Revt, per la Siberia Occidentale, con sede a Novosybirsk; Padre Elia Blavackyj, per la Siberia Centrale, con sede a Krasnojarsk; Padre Stefano Ratyč, per la Siberia Orientale, con sede a Irkutsk; Padre Alessio Zaryckyj, per il Kazachistan, con sede a Karahanda; Padre Josafat Fedoryk, per il Sud dell'Asia Sovietica, con sede a Frunse": G. Choma, *Josyf Slipyj, Padre e Confessore della Chiesa Ucraina martire*, Roma 1990, 39-40.

un precedente ed un'analogia per il diritto canonico elaborato nell'epoca moderna per i cattolici di rito orientale. Prima dell'udienza del 1908, il metropolita Šeptyckyj si rivolse, per averne lumi, ad un consigliere quanto mai autorevole. "Il alla consulter le meilleur canoniste de Rome à cette époque, le père Franz-Xavier Wernz, qui fut Général de la Compagnie de Jésus de 1906 à 1914, et dont le grand ouvrage, *Ius decretalium*, ... est toujours classique. Le père Wernz lui répondit que la source la plus authentique, au sens juridique du mot, de droit canonique oriental catholique était le célèbre Synode libanais des Maronites de 1736, rédigé à Rome, voté par les évêques, et approuvé solennellement *in forma specifica* par Benoît XIV, et lui conseilla de demander toutes les facultés, très étendues à la verité, qui y sont accordées au Patriarche, et toutes les plus amples qui pouvaient être nécessaires, qu'il lui indiqua"[87]. Il 18 febbraio 1908, Pio X approvò a voce e per iscritto, apponendovi la firma autografa, tutta la lista di facoltà e concessioni che mons. Šeptyckyj gli sottopose per iscritto alla presenza del Segretario privato mons. Giambattista Bressan, facendovi poi apporre i sigilli pontifici. Vi era contenuta una serie di innovazioni di grandissimo peso, concesse ad un Patriarca di rito orientale che tale non era, per un suo sinodo episcopale che non esisteva, come non esisteva neppure alcun fedele o sacerdote di diocesi elencate, perfino canonicamente fantomatiche, in quanto allora inesistenti anche come formale titolo *de Curia*. Tali ampie concessioni papali dovevano inoltre rimanere segrete tra il metropolita, loro personale destinatario, e il Papa, rimanendone escluse la stessa Segreteria di Stato e, a maggior ragione, le varie Congregazioni romane competenti per le singole materie. Si ha l'impressione che Papa Sarto non si sia potuto rendere sufficientemente conto delle implicazioni ecclesiali e delle conseguenze politiche di ciò che stava concedendo, approvando le richieste di mons. Šeptyckyj redatte nelle formulazioni consigliate dal padre Wernz. Inoltre era irrealistico sperare che il fatto potesse rimanere a lungo clandestino, in Vaticano come a Mosca, concernendo un'attività di culto e di predicazione per definizione pubblica. Di fronte alle difficoltà sorte negli anni immediatamente seguenti, tra il 1909 e il 1914, il metropolita Andrea ottenne conferma di tutte queste facoltà accordategli, ma egli stesso testimoniò a p. C. Korolevskij che nel 1909 o nel 1910 il Papa gli aveva detto: "Je vous confirme encore une fois toutes les facultés que je vous ai données, mais je vous prie de ne pas vous en servir. Le Gouvernement russe fait des difficultés, il pourrait en faire de plus graves encore; donc, je vous

[87] Korolevskij, *Métropolite André*, 198.

prie, abstenez-vous pour le moment de vous servir des facultés que je vous ai données. Le temps viendra où elles vous serviront"[88]. Interpretando come sospeso il divieto di usare delle facoltà concessegli personalmente da Pio X, ed ignorando che da qualche settimana Benedetto XV gli era succeduto sul soglio pontificio, mons. Šeptyckyj consacrò segretamente vescovo il basiliano Joseph Bocjan, Rettore del Seminario, il 21 settembre 1914, nella camera che occupava nell'Hotel Continental di Kiev, nel viaggio verso l'internamento a Suzdal'. Lo ordinò vescovo di Luc'k e con un documento scritto stabilì la sua giurisdizione su tutte le antiche sedi suffraganee di Kiev soppresse dall'Impero russo per i cattolici uniti: Volodymyr in Volynia, Smolens'k, Luc'k, Turiv, Pins'k, Berestja, Poloc'k, e Xolm.

Passato alla fine del 1916 dalla residenza obbligata nella *tiourma* (prigione) del monastero della Trasfigurazione del Signore e di sant'Eutimio di Suzdal', a Yaroslav, dove poteva frequentare anche una chiesa cattolica ed approfondire la sua conoscenza dei Vetero-Credenti, mons. Šeptyckyj potè essere liberato in seguito all'abdicazione dello zar Nicola II e all'amnistia emanata tra il 16 e il 29 marzo 1917 dal governo del principe Lvov per tutti i crimini di natura religiosa. Giunse a San Pietroburgo alla fine dello stesso mese. La comunità dei Russi cattolici della città fu ufficialmente riconosciuta e, verso la fine dell'anno, il Governo provvisorio faceva elaborare un Regolamento per la Chiesa cattolica in Russia, neppure lontanamente immaginabile sotto il precedente Impero zarista. Il 29 maggio il metropolita Andrea aprì un Sinodo, cui parteciparono anche i vescovi e i prelati cattolici di rito latino, esibì copia autentica del documento di Pio X che lo autorizzava ad esercitare giurisdizione in Russia, annunciò la nomina ad Esarca di p. Leonida Fëdorov, ancora esiliato in Siberia, assegnandogli la giurisdizione episcopale sulla Grande Russia, escluse la Bielorussia, per la quale egli si riservava di nominare un secondo esarca, e l'Ucraina per cui aveva già designato il sacedote Michele Cehelskyj. La nuova Chiesa cattolica russa, secondo il sinodo, avrebbe dovuto adottare uno dei riti sacri allora in uso in Russia, o quello della Chiesa ortodossa detta sinodale o quello osservato dai Vetero-Credenti, a patto di rispettare poi l'uniformità della scelta[89].

Nella moderna Chiesa Cattolica occidentale, l'erezione, la soppressione o il ristabilimento delle diocesi, e parimenti l'approvazione di un rito liturgico come tipico, costituiscono materia specialmente riservata all'au-

[88] *Ibid.*, 202.
[89] *Ibid.*, 216-218.

torità personale e alla giurisdizione universale del Papa. Nessun precedente storico aiuta ad immaginare possibile una delega plenipotenziaria di questo sacro potere, come tale, ad una singola persona senza espressa menzione dell'oggetto circoscritto e delle circostanze specifiche della delega, e senza opportune limitazioni di spazio e di tempo. E ciò senza voler qui sollevare il problema, squisitamente canonico, se con l'avvento del nuovo Papa mons. Šeptyckyj godesse ancora delle facoltà oralmente concessegli *ad personam* dal predecessore, o se quest'ultimo avesse effettivamente potuto affidare per sempre al suo personale arbitrio la facoltà di interrompere la sospensione, formalmente impostagli dallo stesso Papa, all'effettivo esercizio delle facoltà accordategli. Andava nel senso negativo la convinzione del Cardinale Segretario di Stato Pietro Gasparri, espressa in quell'occasione a Nicola Bock, segretario della Missione diplomatica di Russia presso la Santa Sede, a proposito delle facoltà straordinarie concesse da Pio X a Šeptyckyj: "Noi non ne troviamo traccia, né negli archivi della Segreteria di Stato, né in quelli di Propaganda. Deleghe conferite a voce erano assai frequenti ai tempi apostolici, ma nel XX secolo è una cosa inaudita!"[90].

La sovrapposizione territoriale di una duplice giurisdizione della Chiesa Cattolica in Russia, che poteva derivarne, fu superata rifacendosi al moderno principio della possibile coesistenza nello stesso Stato o territorio di due gerarchie episcopali cattoliche di diverso rito ed etnia. Così era stato nella Polonia dopo l'Unione di Brest o nella Galizia compresa nei confini dell'Impero austriaco. Ma in questi precedenti, solo negli Stati dell'Impero asburgico era ammessa anche la presenza di una Chiesa orientale ortodossa, come in Dalmazia e nella Bosnia Herzegovina. Nell'Impero russo la situazione era ribaltata, così da rendere ancor più irrealistico immaginare di potervi stabilire una duplice giurisdizione della stessa Chiesa cattolica, oltre tutto impiantandovi *ex novo* la seconda, anteriormente alla sussistenza di una comunità ecclesiale, e cioè di un popolo, di un clero e di un episcopato indigeno.

I tentativi per una seconda forma di presenza di una Chiesa cattolica, che non restasse estranea e straniera per la tradizione religiosa, spirituale e culturale dei Russi, andarono incontro ad insuccessi e sfortunate vicende, che la rivoluzione d'Ottobre rese ancor più drammatiche e sanguinose nel suo generale disegno di cancellare, anche con la persecuzione violenta, tutte le sopravvivenze religiose. Quando finalmente, alla fine del 1920, il metropolita Šeptyckyj venne a Roma ed ottenne udienza da

[90] Mailleux, *Entre Rome et Moscou*, 82.

Benedetto XV, non vide da lui confermate, neppure con un ulteriore divieto ad esercitarle, le facoltà concessegli nel 1908 da Pio X. Quanto all'esarca Leonida, da lui costituito in Russia, il Papa gli fece inviare in data 1 marzo 1921 il Breve *Ex amplissimo*, mai pubblicato dagli *Acta Apostolicae Sedis*, così come non apparve mai sull'*Annuario Pontificio* col titolo episcopale di Luc'k mons. Joseph Bocjan[91], rimasto suddito della nuova Polonia. Dal 1922 figurò invece sullo stesso *Annuario Pontificio* come protonotario apostolico dell'arcidiocesi latino-cattolica di Mohilev, Leonida Fëdorov, alla cui richiesta scritta di essere dichiarato canonicamente membro della Chiesa cattolica orientale di diritto e di fatto, pur seguendo a titolo temporaneo il rito latino, Pio X nel 1907 "benigne annuit juxta preces … contrariis quibuscumque non obstantibus", secondo quanto diceva il responso comunicatogli ufficialmente[92]. Anche la sua nomina ad esarca fu confermata da Benedetto XV, ma non come appartenente o soggetto alla giurisdizione della metropolia cattolica unita di Leopoli bensì come *rite nominatus Exarcha pro catholicis ritus Slavonici in Russia*[93]. Risultava così per la prima volta sussistente in Russia una Eparchia di un *ritus Slavonicus*, non soltanto mai approvato dalla Congregazione romana competente, e quindi privo di libri liturgici propri, ma neppure ancora scelto ed indicato come proprio e tipico da chi avrebbe dovuto celebrarlo.

Al momento dell'elezione di Pio XI, il 22 gennaio 1922, tutta l'opera del metropolita Šeptyckyj e dell'esarca Fëdorov nella Russia bolscevica era stata posta in grave pericolo. Il nuovo Papa si trovò davanti alla necessità di riordinare ed unificare ciò che restava della presenza della Chiesa Cattolica nell'Unione Sovietica. Informatone da mons. Isaias Papadopoulos, Assessore della Congregazione per la Chiesa Orientale, istituita nel 1917 dal predecessore, nell'udienza del 26 aprile 1922, l'antico

[91] Le difficoltà canoniche e formali, che provocò alla Santa Sede la consacrazione clandestina di mons. Bocjan al momento d'essere formalizzata, si possono leggere in Korolevskij, *Métropolite André*, 220-221. In effetti, l'ordinazione di mons. J. Bocjan come vescovo ruteno di Luc'k venne confermata da Benedetto XV nell'udienza concessa il 23 febbraio 1921 all'Assessore della Congregazione *pro Ecclesia Orientali* mons. Isaias Papadopoulos, quando il papa decise anche la nomina a "Protonotario Apostolico *ad instar* (di) mons Leonida Feodorov, Esarca della Russia, che vive a Pietroburgo": Arch. Congr. Chiese Orient., *Ponenze, a. 1920*, nr. 9; appunto manoscritto al f. 2^v della Risoluzione aggiunta, come nota alla p. 45 della Relazione stampata.

[92] Mailleux, *Entre Rome et Moscou*, 38.

[93] Korolevskij, *Métropolite André*, 218, 220; A. Szepticky, *Das russische katholische Exarchat*, in L. Berg, *Ex Oriente*, Mainz 1927, 78-89; P. M. Volkonsky, *Краткій очеркъ организаціи Русской католической Церкви въ Россіи*, Lvov 1930.

Nunzio a Varsavia fece ammettere a questa udienza il padre gesuita Michel d'Herbigny, che fin dagli inizi del suo sacerdozio (1910) si era dedicato alla Russia nell'auspicio di un suo "ritorno" alla comunione anche visibile della Chiesa Cattolica Romana. Nel 1912 aveva scritto un fortunato saggio su Vladimir Soloviev, intanto passato al cattolicesimo; poi, nel 1920-21, due volumi di ecclesiologia, in cui dedicava attenzione ai teologi russi ortodossi. Aveva visitato in Galizia il metropolita Šeptyckyj, e a Roma, come professore della Gregoriana dal 1921, conobbe i pochi che nel pontificato di Benedetto XV si occupavano ancora della questione russa nella visione di Leone XIII, il card. Nicolò Marini e il Padre Bianco A. Delpuch[94].

Attivo, convinto, brillante, d'Herbigny piacque al fattivo Papa lombardo. Nella stessa udienza del 1922 questi decise di continuare, per la Russia, il metodo adottato dai suoi predecessori, assumendosene in prima persona la totale responsabilità per mezzo di un plenipotenziario di sua totale fiducia, da lui personalmente delegato, scavalcando tutto l'apparato curiale e la stessa Segreteria di Stato. L'esempio gli veniva dai predecessori: Leone XIII, ma ancor più Pio X. L'idea patrocinata dal d'Herbigny nel circolo di mons. Jules Tiberghien, negli ultimi anni del pontificato di Benedetto XV, terribili per l'Unione Sovietica in preda alla fame, di fondare un'opera speciale per la Russia con un fine caritativo ed apologetico ad un tempo, si trasformò nel progetto di una Commissione Pontificia *pro Russia*, istituita con semplice provvedimento amministrativo il 20 giugno 1925, e tale da assommare in sé le competenze fino allora proprie della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici straordinari, sia per i cattolici russi di rito latino, che per quelli, da poco avventurosamente istituiti, di un rito "slavonico" ancora da definire, oltre che per gli ortodossi, che si mirava a convertire in cattolici. Eretta formalmente in seno alla nuova Congregazione per la Chiesa Orientale, la Commissione *pro Russia* fu resa *sui juris* il 4 aprile 1930, mentre il suo Presidente d'Herbigny era stato segretamente consacrato vescovo a Berlino, dal Nunzio Eugenio Pacelli, nella cappella privata della Nunziatura, prima di andare in Russia con pieni poteri giurisdizionali, anch'essi segreti, su tutte le persone, istituzioni canoniche e assetti territoriali della giurisdizione cattolica in Russia, sia del rito latino che di quello russo "slavonico" di recente istituzione[95].

[94] Korolevskij, *Métropolite André*, 208-211.
[95] Peri, *Orientalis varietas*, 273-275.

Mons. d'Herbigny fece ampio e sbrigativo uso di tali poteri, applicando le disposizioni contenute nel Breve *Quo aptius* del 10 marzo 1926. In esso Pio XI, per provvedere con la sua autorità apostolica "Hierarchiae ordinationi ac animarum bono in Russia" sospendeva la giurisdizione di mons. E. de Ropp nell'arcidiocesi di Mohilev e di I. Kessler nella diocesi di Tiraspol, toglieva l'amministrazione apostolica nella diocesi di Minsk, affidata al vescovo S. Lozinski di Pinsk; quella nella diocesi di Kamjanec', prima affidata al vescovo A. Szelazek di Luc'k; e, per quanto concerneva i fedeli nell'Unione Sovietica, quella attribuita al Delegato Apostolico in Persia A. Smets. Con lo stesso Breve il Papa nominava e costituiva il vescovo titolare di Ilion, mons. d'Herbigny, "Delegatum Apostolicum pro Russia universa, id est pro omnibus regionibus URSS" e gli attribuiva la facoltà "suspendendi, confirmandi, ampliandi seu limitandi etiam quoad territorium iurisdictionem praesentium Administratorum seu Vicariorum Generalium, novosque Administratores Apostolicos, quos in Domino ipse elegerit, constituendi et etiam ad dignitatem episcopalem promovendi cum facultatibus, quas eisdem concedere opportunum iudicaverit, demum sanandi, saltem ad cautelam, omnes iurisdictionis actus quos forte praesentes Ordinarii quacumque ex causa invalidi emiserint; insuper omnes et singulas facultates et potestates quibus gaudent omnes et singulae Congregationes Romanae eidemque R. P. D. Michaeli d'Herbigny concedimus, exceptis eis quae personalem actum Nostrum requirunt, id est dispensatione pro matrimonio rato et non consumato, pro coelibatu sacerdotum et pro affinitate in primo gradu"[96]. Nel Motuproprio parallelo, nella stessa data, di cinque righe, Pio XI si riferiva in questi termini al mandato orale e personale confidato al d'Herbigny: "deputamus in Nostrum Delegatum ad fines nobis notos, cum omnibus opportunis et necessariis facultatibus"[97]. Non si conosce un commento del Cardinale Segretario di Stato Gasparri su questo mandato orale, che, a differenza di quello di Pio X al metropolita ucraino Šeptyckyj, non poteva invocare alcun precedente, neppure nei remoti tempi apostolici.

Mons. d'Herbigny nello stesso 1926 stabilì in Russia dieci amministrazioni apostoliche. Esse tuttavia figurarono nell'Annuario Pontificio solo a partire dal 1930, quando tutti i loro vescovi, eletti o consacrati, erano ormai morti o imprigionati, salvo mons. Pie Neveu, cui Pio XI fin dal 1926 aveva trasmesso amplissimi poteri delegati. Il 21 dicembre 1934, il Motuproprio *Quam sollicita* sanciva che alla Commissione *Pro*

[96] *Ibid.*, 363.
[97] *Ibid.*, 362.

Russia fossero riservate solo le cause e gli affari concernenti i Russi in patria, con l'eccezione di quelli di pertinenza della Congregazione Orientale. Questo provvedimento segue di soli cinque mesi l'ultimo dei due decreti, del 25 febbraio e del 3 luglio 1933, con cui la Commissione pontificia *Pro Russia*, a firma d'Herbigny presidente, notificava che Pio XI aveva eretto in nuovo titolo episcopale la chiesa di Sergujevo (Zagorsk) e lo aveva assegnato a Mons. Bartolomeo Theodorovich Remov "già rivestito del carattere episcopale per il rito orientale", e rispettivamente che il Pontefice aveva nominato lo stesso vescovo come ausiliare dell'Amministratore Apostolico, residente a Mosca *ad nutum Sanctae Sedis*, mons. Pie Neveu, ma "solamente per i fedeli del rito orientale"[98].

Tali disposizioni, del tutto eccezionali, ammettevano, in forza di uno speciale decreto pontificio segreto del 1926, che sacerdoti e vescovi ortodossi, passati alla Chiesa Cattolica, potessero rimanere in funzione nella Chiesa ortodossa e fare la propria abiura e professione pubblica della fede cattolica solo dopo avere potuto indurre almeno parte dei loro fedeli a compiere la medesima scelta[99]. Nel caso in questione, esse concernevano un colto prelato ortodosso, già rettore dell'Accademia ecclesiastica di Zagorsk, quindi autorevole vescovo della Chiesa del patriarca Tychon e, dopo la morte di quest'ultimo, consigliere teologico e canonico del metropolita Sergio *locum tenens* patriarcale. Avvicinatosi a mons. Neveu, egli entrò segretamente nella Chiesa Cattolica nel 1932, ricevendo una benedizione autografa di Pio XI. Il 25 luglio 1933 ebbe notizia della sua inclusione episcopale nella gerarchia cattolica. In un'udienza avuta il 31 maggio 1934, mons. Neveu potè parlare a lungo con il Papa di mons. Bartolomeo, che rivide spesso al suo ritorno a Mosca.

Il metropolita venne quindi imprigionato la notte tra il 22 e il 23 febbraio 1935, nella ondata di arresti seguiti all'assassinio di Kirov del 1 dicembre 1934, e morì in carcere il 1 agosto di quell'anno, dopo che compromettenti lettere con l'estero erano state rinvenute presso di lui, rendendo noti i suoi contatti con p. d'Herbigny, con mons. Neveu e con la Santa Sede[100]. Per questa o per altra via (è del 1933 la sconcertante defezione del sacerdote Alessandro Deubner, segretario e collaboratore del p. d'Herbigny), i sovietici vennero a conoscenza dei progetti concepiti da mons. d'Herbigny per il metropolita Bartolomeo, ch'egli avrebbe voluto vescovo residenziale di una diocesi cattolica di rito orientale, costituita

---

[98] Wenger, *Rome et Moscou*, 327-328.
[99] *Ibid.*, 260; il decreto è del 26 luglio 1926.
[100] *Ibid.*, 328-330.

dal Papa presso la Laura della Ss.ma Trinità di San Sergio, ma soprattutto protagonista d'un progetto "difficile ed ardito", maturato dallo spregiudicato gesuita, che il 5 febbraio 1931 lo descriveva a mons. Neveu in questi termini: "préparer l'élection d'un patriarche russe qui, se trouvant actuellement en Russie, viendrait — avant d'être proclamé — résider en Occident et peut-être … traiter l'union avec le Saint-Siège. Dit ainsi, le projet vous semblera irréalisable. Morceau par morceau, en changeant tous les détails selon l'occurrence, il faudrait trouver moyen de faire désigner par les évêques les meilleurs, présents en Russie, un candidat au trône patriarcal, et j'ai pensé que peut-être Mgr Barthélemy pourrait convenir ??? Obtenir des signatures, votes signés — par exemple, avec valeur de premier ordre, de la part des évêques prisonniers, dussent-ils écrire comme l'ami Gottlibovich Filipp sur une chemise — puis de la part d'autres parmi les meilleurs. Certaines signatures pourraient vous être remises et arriver avec vos lettres; d'autres arriveraient-elles par lettres ordinaires expédiées à Berlin par exemple à Michel Rauterkus, Königgrätzerstrasse 106. Quand ces documents seraient assemblés au Vatican, l'élu devrait arriver, soit seul (soit mieux ?? avec un ou deux autres très bons hiérarques — autant que possible anciens détenus). Il semble que la sortie par le lac de Peipous n'est pas impossible. En tout cas, l'affaire vaudrait un grand effort.… Si tout cela n'est pas impossible, la proclamation d'un patriarche russe par le Vatican ou grâce au Vatican dans les circonstances actuelles, n'aurait-elle pas une merveilleuse répercussion? Même s'il ne proclame pas l'union, il serait déjà un immense service rendu au monde chrétien que de sauver la foi chrétienne de beaucoup d'orthodoxes en remédiant à leurs divisions indéfinies; aucun des évêques qui se trouvent hors de Russie ne peut être patriarche après leurs conflits sans fin et leurs excommunications mutuelles; d'autre part, un patriarche à l'intérieur de la Russie est impossible, dangereux; mais un patriarche, élu par les évêques persécutés, et sorti de Russie avant d'être proclamé, pourrait avoir un grand ascendant — au dehors et à l'intérieur de la Russie. Après sa proclamation — préparée ou aidée ou accomplie par le Vatican — au congrès ou concile (comme ils disent), bien organisé d'abord, n'arriverait-il pas à envisager de façon nouvelle la reconnaissance due au Saint-Père et à préparer les pas successifs pour arriver à l'union stable (une proclamation d'enthousiasme n'étant pas exclue, mais devant être bien préparée, si elle doit être durable)? Alors, cher Seigneur, le projet de confier à ce patriarche la préparation d'une entrée triomphale des reliques de saint Nicolas pourrait aboutir, et qui sait? (vous voyez que ma pensée court fort, bien plus fort que le train qui gravit pé-

niblement les Apennins), les reliques de saint Nicolas pourraient — au moment voulu — faire leur "circuit triomphal" dans un cortège d'ensemble où se trouverait ... la personne même du Successeur de Pierre.... Et l'union serait ainsi comme scellée — non sans ennemis c'est clair — à Rome d'abord, puis aux cathédrales de Moscou, de Saint-Pétersbourg, de Sainte-Sophie de Kiev... (on peut passer par la Bessarabie). Folie selon les hommes? C'est probable. Mais alors sagesse de Dieu? Voyez ce que vous pourriez estimer opportun, possible pour commencer, même si le résultat final semblait lointain, lointain.... S'il faut des subsides pour aboutir, dites-le"[101].

Pio XI accettò la nomina fatta da d'Herbigny del metropolita ortodosso Bartolomeo Remov a vescovo titolare di Sergujevo e ausiliare per i cattolici russi di rito orientale dell'Amministratore Apostolico residente a Mosca mons. Neveu. Con ciò il papa mostrava di non considerare dirimenti i limiti ecclesiologici, culturali e politici, che un progetto tanto insolito e compromettente per la Santa Sede poteva rivelare, prima ancora della sua cruenta interruzione sul nascere, ad opera della repressione staliniana. Al lettore non sfuggirà che 352 anni prima, dopo un breve soggiorno in Moscovia per una missione politica e religiosa insieme, in altro gesuita, Antonio Possevino, aveva indotto in Gregorio XIII "un bel pensiero et disegno", singolarmente prossimi, anzi analoghi a quello suggerito dal d'Herbigny a Pio XI. Concerneva infatti la possibilità di introdurre il cattolicesimo in Russia attraverso un gerarca della Chiesa orientale, così da conservare fra quel clero e quei fedeli il rito e l'uso liturgico ivi tradizionali. Il prescelto avrebbe dovuto essere aiutato ad assumere con procedura eccezionale un rango primaziale all'interno di un episcopato diviso e confuso in seguito alla persecuzione, o turca o bolscevica, come nuovo patriarca da insediare a Mosca, o apertamente cattolico o quanto meno filenotico. In Russia, sotto i colpi della rivoluzione bolscevica, l'episcopato ed il clero erano in quei mesi dilaniati e divisi in gruppi e fazioni, e di queste tensioni e contese il governo si sforzava di approfittare dilazionando e condizionando l'elezione di un nuovo patriarca dopo la scomparsa di Tychon. D'Herbigny non esitava a far entrare direttamente nel gioco la Santa Sede. Un simile metodo, adottato per raggiungere l'unione tra due Chiese separate, si rivelò ben presto politicamente pilotato piuttosto che conciliare, tanto da suscitare comprensibili resistenze ed opposizioni all'interno di entrambe le Chiese interessate. La riflessione su di esso ha dato in seguito origine al concetto di unionismo

[101] *Ibid.*, 320-321.

sempre più usato dagli storici della Chiesa per caratterizzarlo, parallelamente all'uniatismo, quale metodo pastorale anch'esso inadatto per la ricerca, permanente e doverosa per tutti i cristiani, di ristabilire la piena comunione visibile tra le Chiese.

L'incarico generale affidato a mons. d'Herbigny concerneva indiscriminatamente la missione cattolica in Russia, senza distinzione tra Russi già cattolici dei due riti e Russi ortodossi da accogliere nella Chiesa Cattolica, o tra Russi in patria e Russi dell'emigrazione, applicando il principio della indifferenza dei riti, sorretta dalla concessione del biritualismo per i sacerdoti ancora operanti nelle nuove condizioni. Il nuovo documento modificava tale regime canonico straordinario. La sacra responsabilità sui fedeli cattolici del rito "slavico, chiamato slavo-bizantino", ovunque residenti nel mondo, compresi i Russi dell'Emigrazione, prima soggetti alla Commissione *pro Russia*, veniva assegnata ad una speciale Sezione da costituire in seno alla Congregazione per la Chiesa Orientale. La modifica più notevole dell'atto pontificio del dicembre 1934, finora troppo poco commentato dagli storici, appare tuttavia il completo rimaneggiamento e l'inquadramento della stessa Commissione nella Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, anche se con una motivazione, che potrebbe a prima vista suonare strana in bocca allo stesso papa, il quale si era fin dall'inizio riservato un ruolo personale senza intermediari burocratici nell'attività dello snello Organismo esecutivo da lui creato nel 1925. "Ut vero tanti ponderis tantaeque gravitatis opus invigilantibus ac moderantibus immediate Nobis, prout fieri potest, peragatur, statuimus ut *Commissio* eadem Sacrae Congregationi a Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis adhaereat, cuius proinde qui a segretis est, *Commissionis* huius una simul praeses esto"[102]. Il controllo e la direzione immediata del papa, fino allora totali e diretti sopra un organismo amministrativo e tecnico di recente creazione, si sarebbero invece esercitati in seguito "prout fieri potest" nei confronti dello stesso Organismo, trasformato ed incorporato nella Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, con il Cardinale Segretario di Stato deputato ad esserne *ex officio* il futuro Presidente. Nello stile curiale, forse di lettura un po' criptica per il lettore comune, si affermava in sostanza che l'immediato controllo e governo del papa su di un operato tanto compromettente ed impegnativo per la Santa Sede come quello della Commissione *pro Russia*, non si sarebbe più esercitato in modo assoluto e diretto da un plenipotenziario designato *ad nutum* dal pontefice, come fino allora era avvenu-

[102] Peri, *Orientalis varietas*, 370.

to con il d'Herbigny, bensì "prout fieri potest", e cioè sempre attraverso il Segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Una seconda affermazione molto significativa ricorre nel Motuproprio a proposito di mons. M. d'Herbigny, che proprio a partire dal mese di ottobre del 1933 non fece mai più ritorno a Roma, dopo essere stato sollecitato ad offrire le sue dimissioni dalla presidenza della Commissione *Pro Russia* il 28 dello stesso mese. Due anni e mezzo più tardi, e per lunghi decenni fino alla sua morte, fu obbligato a sparire completamente dalla scena del mondo, senza alcuna spiegazione, né data né lasciata dare da lui, per la deposizione delle insegne vescovili, richiestagli dalla Segreteria di Stato il 18 aprile 1937, e per il durissimo ed insolito provvedimento di internamento ecclesiastico, formalmente inflittogli dalla Compagnia di Gesù, senza che il Generale, per ordine della Santa Sede, potesse tenere in alcun conto, nell'infliggerlo, le sue prerogative episcopali. Tuttavia nel Motuproprio, che cambia la natura della *Commissio pro Russia*, dopo averne allontanato di fatto il Presidente, Pio XI riconosce ancora il contributo venuto ad essa dalla "docilis ea magnaeque utilitatis alacritas Venerabilis Fratris M. d'Herbigny", senza tuttavia spiegare perché sia ormai cessata "adiutrix huius Praesulis tamque utilis opera, ... *cuius* navitate iure meritoque nitebamur"[103], se non con un generico richiamo della necessità di affrontare l'attività verso la Russia con "nova proposita atque incepta", e cioè con nuove prospettive e nuove iniziative.

Con la designazione del d'Herbigny, incaricato di riorganizzare una presenza clandestina della Chiesa Cattolica in Russia, Pio XI aveva mostrato di voler piuttosto replicare con azione unitaria e disciplinare all'urgenza delle sfide drammatiche poste ai cattolici di quelle regioni, piuttosto che affrontare un complicato riesame critico delle premesse e degli obbiettivi ecclesiologici, che da quasi un secolo ispiravano la condotta mista — politica ed ecclesiastica — della Santa Sede verso la Russia. Un intervento tempestivo ed accentrato intendeva sopire e superare le persistenti incertezze e le annose discussioni tra il metodo delle conversioni individuali degli ortodossi russi alla Chiesa Cattolica latina e quello dell'espansione in Russia di una giurisdizione canonica della "Chiesa cattolica russa" di rito slavo-orientale, tentata secondo la formula di Šeptyckyj, di Fëdorov e, idealmente, di V. Soloviev. In un modo parallelo, le circostanze eccezionali fecero ritenere al papa del tutto indifferente e secondaria la questione dell'appartenenza all'uno o

[103] *Ibid.*, 369.

all'altro rito, sia dei sacerdoti superstiti, che dei fedeli, che dei convertendi ortodossi, visto che si trattava di materia nella quale il papa poteva ampiamente concedere dispense e permessi canonici. Quanto ad un'opzione culturale ed etnica da prescriversi chiaramente per il clero "missionario" cattolico operante tra i Russi, che a differenza di tutto il resto del clero missionario cattolico non dipendeva più né dalla Congregazione di Propaganda Fide né dalla recente Congregazione per la Chiesa Orientale, essa sembrava misura impropria o anacronistica all'antico Nunzio, che a Varsavia aveva percepito soprattutto i risvolti e i limiti degli opposti nazionalismi e propendeva pertanto per l'impiego di missionari neutri e meglio preparati, come egli giudicava i francesi, i belgi o gli italiani.

Si chiuse con un bilancio negativo ed infausto il tentativo di Pio XI di riorganizzare la presenza della Chiesa cattolica nell'URSS, nella situazione di emergenza creata dall'affermarsi inatteso e radicale di un regime dittatoriale ed ideologicamente ateistico. Il fattivo pontefice fu costretto a prenderne atto e, in attesa di tempi migliori, si concentrò sulla preparazione di un personale ecclesiastico occidentale specializzato. Lo immaginava formato nella lingua (o nelle lingue) della liturgia dei due riti — latino e bizantino-slavo —, oltre che animato da spirito di adattamento missionario, in modo da potersi introdurre in Russia non appena il regime ateo bolscevico fosse caduto, aprendo scenari completamente nuovi ad una ricristianizzazione, che questa volta, in virtù dei mezzi approntati, si sperava cattolica, delle terre e del popolo russo. Il presupposto politico, stimato ancora realistico, restava quello antico della crociata militare della cristianità occidentale. Il papato continuava a considerare l'Europa l'area del cristianesimo reale anche a costo di riconoscerne come guide degli Stati agnostici ed "etici" di tipo Hegeliano e delle ideologie totalitarie, come quelle che ispiravano le dittature fascista e nazista. Nei pontificati precedenti, la previsione della dissoluzione dell'Impero ottomano e dell'Impero zarista avevano indotto analoghe attese di natura politica, implacabilmente deluse dal reale svolgimento degli avvenimenti storici e culturali dell'epoca successiva al primo conflitto mondiale.

Il Pontificio Istituto Orientale si vide incrementato come strumento soprattutto virtuale dei progetti papali per l'Oriente cristiano, avviati da Leone XIII e ripresi da Benedetto XV. In questa fase apparve secondario e poco concreto affrontare e risolvere ecclesiologicamente il dilemma, che pure s'era posto con drammatica chiarezza in tutta la sua antica gravità. Da un lato, per incrementare una presenza cattolica in mezzo ai

Russi affidata alle loro conversioni individuali alla Chiesa Cattolica, si auspicava come opzione missionaria preferenziale l'adozione della sua liturgia latina "universale" e della sua tradizione teologica e canonica. Dall'altro, si era faticosamente fatta strada una proposta di unione, che fosse imperniata — anche all'interno di una Chiesa Cattolica concepita con visione più tradizionale e pluralistica — sopra un'assunzione, sostanzialmente integrale, del rito slavo-bizantino e della tradizione culturale della Russia cristiana. Il cambiamento auspicato si sarebbe dovuto limitare alla graduale sostituzione o riqualificazione in senso cattolico del personale ecclesiastico ortodosso, mediante un ricambio dei vertici episcopali, assicurato dall'avvento di una gerarchia cattolica del rito non latino. Quest'ultima scelta avrebbe evidentemente presupposto il franco riconoscimento della pari dignità per le due inculturazioni storiche del messaggio cristiano, quella latina e quella greca nella sua versione slava, e ciò parecchie decine d'anni prima dell'enciclica *Slavorum Apostoli* ...

Nel 1920 mons. de Ropp, (in Russia, von Ropp) arcivescovo "latino" di Mohilev, aveva caldeggiato presso Benedetto XV la prima via, con una relazione evidentemente ben vista in Curia se venne pubblicata come "cronaca estera", insolitamente firmata, su *La Civiltà Cattolica*[104]: essa puntava sull'immissione in Russia di un clero missionario di formazione latina, preferibilmente biritualista e di nazionalità polacca, e posto sotto la guida centralizzata di Roma; la proposta si basava sull'ipotesi che nella nuova Russia rivoluzionaria la cultura occidentale stesse prendendo definitivamente il sopravvento rispetto alla cultura ortodossa e nazionale tradizionale, dominante nel cessato regime zarista.

Nel 1922, alla vigilia della condanna ai lavori forzati e alla deportazione a Solovki, l'esarca Fëdorov fece ancora pervenire a Benedetto XV due dettagliate relazioni, per implorare che l'apostolato cattolico in Russia si imperniasse invece sul clero cattolico orientale, tenuto conto degli ostacoli che derivavano alla "conversione" dei Russi dalla imposizione della lingua liturgica e delle sacre consuetudini dei Latini da parte di un clero cattolico polacco[105]. In due conferenze pubbliche, tenute a Roma nel 1921, il metropolita ucraino Šeptyckyj rilanciò il suo progetto di ristabilire in Russia le diocesi soppresse della Chiesa slavo-bizantina unita da lui guidata e di estendere parallelamente la rete canonica ed episcopale di quella Chiesa russa cattolica orientale, che egli stesso s'era sforzato di creare, impiantare e fare riconoscere dal governo provvisorio russo

[104] *Ibid.*, 271-272.
[105] *Ibid.*, 271.

nel 1917, proprio alla vigilia della Rivoluzione d'Ottobre, mediante le nomine segrete da lui fatte, e almeno in parte riconosciute, o per meglio dire sanate dalla Santa Sede.

Per Pio XI, già Nunzio a Varsavia e nominato Visitatore per i cattolici di Russia, e per il padre d'Herbigny, impressionati dall'incalzare dell'attualità politica ed inclini a procurare soprattutto la tempestività di un'azione compatta dei cattolici sul piano pubblico, queste differenti proposte suonavano come discussioni puramente astratte e teoriche: "bizantine", secondo il significato peggiorativo che la superficialità e il pregiudizio storico dell'Occidente illuministico avevano affibbiato a questa parola nelle lingue di cultura europee. Che fossero spesso voci di uomini, i quali pagavano con la vita il desiderio di vedere i propri popoli cristiani riammessi visibilmente, ma in sintonia con la propria tradizione spirituale e culturale, nel circuito canonico della comunione universale e cattolica, non bastava a mostrare a Roma i limiti del vantato "realismo", allora più che mai carente di adeguata informazione storica e critica sulla propria e sull'altrui tradizione ecclesiale. Pio XI, indotto pochi anni dopo a sospendere il "progetto d'Herbigny" per il completo fallimento di quella tentata presenza, clandestina ed alternativa, della Chiesa Cattolica in Russia, percepì se non altro la necessità di una preparazione culturale più approfondita sull'Oriente in genere e su quello slavo in specie. La volle affidare alla Compagnia di Gesù, con il potenziamento del Pontificio Istituto Orientale, la creazione del "Russicum", l'approvazione pontificia concessa all'"Associazione Cristiana Italiana per l'Oriente Cristiano", e con l'istituzione nel 1934 della giornata annuale "Pro Oriente" in tutti gli Atenei, Seminari ed Istituti Cattolici d'istruzione.

La seconda conflagrazione mondiale scoppiò a dispetto dei vani tentativi della Santa Sede per scongiurarla. Ad un certo punto, e precisamente con l'inizio dell'invasione germanica dell'Unione Sovietica nel 1941, essa fu vista dalla Santa Sede e dal papa Pio XII come un'insperata opportunità per ritentare l'introduzione legale della Chiesa Cattolica in Russia, e questo nonostante la severa e deludente esperienza delle persecuzioni e dei condizionamenti subiti tra le due guerre dalla Chiesa Cattolica in vari Paesi del mondo, compresi gli Stati europei a regime totalitario, i quali pure avevano sottoscritto Concordati stimati generalmente favorevoli per la stessa Chiesa e la sua attività pubblica. La medesima opportunità era stata vista due anni prima dal metropolita ucraino Šeptyckyj. Appena la sua regione, allora polacca, venne occupata dalle truppe sovietiche ed unificata con il resto dell'Ucraina, egli si ritrovò psicologicamente nella situazione già vissuta nel 1917. Decise di avvalersi ancora una volta dei

famosi poteri verbalmente concessigli da Pio X con la "profezia" che un giorno gli sarebbero serviti. Costituì il 9 ottobre 1939 quattro esarchi per le diocesi slavo-bizantine, comprese, in forza degli ultimi avvenimenti bellici, nel territorio dell'Unione Sovietica ed in quello della Polonia, ormai dissolta e passata sotto il dominio germanico, dopo la spartizione concordata tra il Reich di Hitler e l'Unione Sovietica di Stalin. I nuovi esarchi ucraini erano: mons. Nicola Čarneckyj, vescovo titolare di Lebedo, per la Volynia, la Polesia, la Podlachia e la Komechtenia; p. Clemente Šeptyckyj, il suo fratello studita, per la Grande Russia e la Siberia; mons. Giuseppe Slipyj per la Grande Ucraina; p. Antonio Niemancewycz per la Bieolorussia. Per avere il rinnovo delle facoltà e dei poteri concessigli da Pio X, che sapeva sospesi ed abrogati, mons. Šeptyckyj scrisse a Pio XII il 10 ottobre, sollecitando anche l'autorizzazione a consacrare mons. Slipyj come proprio coadiutore con diritto di successione. Nell'udienza del 22 novembre 1939, il papa accolse quest'ultima richiesta, concedendo che la consacrazione potesse farsi anche in modo straordinario da un solo vescovo, anche di rito latino, rimanendo segreta[106]. Come nel 1917, e prima di avere avuto le risposte sollecitate dalla Santa Sede, dal 18 al 19 dicembre 1940, il metropolita Andrea celebrò il sinodo degli Esarchi da lui nominati, confermò le decisioni del proprio concilio di San Pietroburgo del 1917, ed emanò un centinaio di decreti canonici, il primo dei quali poneva i nuovi prelati con funzioni esarchiche sotto l'autorità immediata della Sede Apostolica. Tali Esarchi, senza la presenza dell'Arcivescovo Metropolita, che aveva intanto ricevuto la lettera del 2 giugno 1940 con la comunicazione, in cui si ribadiva che doveva considerare abrogate tutte le facoltà a suo tempo accordategli da Pio X, si riunirono nuovamente in sinodo tra il 13 e il 16 giugno, pochi giorni dopo l'ingresso a Leopoli delle truppe d'invasione germaniche.

Non è difficile scorgere il riprodursi, per molti aspetti, dello scenario e delle vicende di ventitré anni prima. Il personaggio principale ripete gli atti, che ritiene di sua personale pertinenza e diritto, per restituire la giurisdizione della propria Chiesa greco-slava unita nel territorio dell'ex-Impero zarista, diventato Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche. Pio XII, nella citata udienza del 22 novembre 1939 al card. Tisserant, Segretario (Presidente era ancora il Papa) della Congregazione per la Chiesa Orientale, incaricò quest'ultimo di comunicare al card. Maglione, Segretario di Stato, che i quattro Esarchi eletti da Šeptyckyj erano confer-

[106] *Ibid.*, 287-288.

mati *ad cautelam* dal Pontefice e nominati Esarchi Apostolici "dei fedeli di rito orientale nei territori indicati, *ad nutum Sanctae Sedis*". Lo stesso aveva fatto nel 1921 Benedetto XV con l'Esarca Fëdorov, anch'esso eletto da Šeptyckyj come Vicario esarcale d'una diocesi della sua giurisdizione. Al Metropolita il Pontefice affidò l'incarico di fungere, nei loro confronti, da Delegato della Santa Sede, con l'obbligo di riferire a Roma sempre e subito — per quanto possibile — ogni avvenimento importante avesse avuto luogo nelle zone sottoposte ai singoli Esarchi, ingiungendo alla Congregazione per la Chiesa Orientale, alla Segreteria di Stato e, *in loco*, a mons. Šeptyckyj, di tenere segrete le nomine. Ma quest'ultimo, il 29 ottobre 1942, chiese ulteriormente conferma a Pio XII perché ai nuovi Esarchi venisse riconosciuto l'esercizio della loro giurisdizione territoriale nell'URSS e, in particolare, il permesso per lui o per mons. Slipyj di scegliere tra gli "ortodossi convertiti" un candidato all'episcopato "per la sede di Poltava e due o tre vescovi per la Grande Ucraina o, presentandosene la possibilità, uno per la Grande Russia o la Rutenia Bianca"[107]. La situazione gli sembrava favorita dal divieto legale di agire pubblicamente, che le Autorità di occupazione germanica facevano in Ucraina ai vescovi della Chiesa Russa Ortodossa. Le decisioni prese da Pio XII nel 1941 indicano che la Santa Sede si era vista indotta ad introdurre in termini canonici un'inedita ripartizione mista — territoriale e personale — della giurisdizione ecclesiastica della Chiesa Cattolica per i fedeli di rito bizantino-slavo residenti nei confini dell'Unione Sovietica, Siberia compresa, ed in quelli della Polonia occupata dalla Germania nazista. Tale giurisdizione veniva a sovrapporsi, o ad affiancarsi, a quella sancita da Pio XI mediante gli atti canonici compiuti nel 1926 da mons. d'Herbigny, rimasti segreti fino al 1930, quando tutte le nuove sedi erano rimaste ormai vacanti in seguito alla persecuzione e neutralizzazione dei loro titolari.

Il ricorso ad una presenza dissimulata della Chiesa Cattolica in Russia, persistendo come in passato la proibizione legale da parte del regime dominante, e il tentativo di una sua espansione affidata a vescovi e preti clandestini del rito slavo-bizantino, operanti tra il popolo ortodosso ucraino anche ignaro della loro professione cattolica, rispondono all'antico progetto concepito da mons. Šeptyckyj nella sua giovinezza, forse già da quando aveva accompagnato come interprete tra i Vetero-Credenti di Belokrinica, presso Czernowitz (in romeno Cernauti ed attualmente Černovcy), mons. Jourdan de la Passardière, sulla scorta del cui rapporto

[107] *Ibid.*, 290.

la Santa Sede riconobbe la validità delle ordinazioni sacre di quella comunità scismatica dalla Chiesa patriarcale russa. Gli appariva un adattamento del pensiero di Leone XIII per la Russia e l'Oriente in genere alla specifica realtà ecclesiale della Chiesa greco-slava unita d'Ucraina.

Tale concezione rispondeva anche all'ecclesiologia allora prevalente, secondo cui i fedeli della Chiesa Ortodossa rimanevano esclusi dalla Chiesa di Cristo, e pertanto privi dei mezzi indispensabili alla salvezza eterna, così da apparire piuttosto oggetto che soggetto di cristianizzazione. La lettera a Pio XII, della fine di ottobre del 1942, lo conferma con lo stesso modo di esprimersi impiegato da mons. Šeptyckyj nel rivolgersi al papa: "J'ose espérer en l'infinie miséricorde et bonté de Notre Seigneur Jésus-Christ que Votre Sainteté aura peut-être la joie de voir des millions d'Orientaux séparés jusqu'à présent de l'Unité, revenir au giron de l'Église du Christ"[108]. Il popolo cristiano dell'Ortodossia russa ed il suo antico spazio sacro sono visti con grande carità e simpatia fraterna, ma sempre come campo di missione in cui introdurre e stabilire, anche in modo clandestino, illegale e coperto nei confronti dei semplici fedeli, una Chiesa Cattolica Romana, capace di tollerare dei riti liturgici diversi dal suo rito latino, ma identificata come unica espressione visibile della Chiesa universale. Probabilmente fu questa visione della Chiesa, prima ancora di altre differenze etniche, culturali, politiche ed ideologiche, ad impedire che fino ad oggi si instaurasse una piena comunione visibile tra le due Chiese, che a volte non sembrano ancora ben convinte di trovarsi di fronte ad una Parte Interlocutrice veramente dotata dall'alto del requisito fondamentale dell'ecclesialità, detentrice cioè dei sufficienti mezzi sacramentali della salvezza, e tradizionalmente convinta di essere Chiesa riconoscibile nelle note elencate nel Simbolo niceno-costantinopolitano. Pensare, secondo la Tradizione comune, ad un Concilio di Unione tra Chiese separate appariva impossibile. Entrambe le Chiese potevano concepire la riunione tra cristiani, accomunati dalla fedeltà alla medesima tradizione dei Padri, solo come "ritorno" delle pecorelle smarrite ed erranti al loro vero ovile ecclesiale, nel seno della loro Chiesa Madre.

Contro molte previsioni politiche, il regime del cosiddetto socialismo reale sopravvisse anche alla grave crisi della seconda guerra mondiale, deludendo le aspettative di quanti, tra il 1941 e il 1943, avevano visto nell'invasione nazista dell'URSS un'ambigua ma obbiettiva apertura alla ripresa della rischiosa missione cattolica clandestina tra i Russi, sia nella forma latina che in quella slavo-bizantina del rito. L'anziano ed indomito

[108] Korolevskij, *Métropolite André*, 375.

metropolita Šeptyckyj era stato tra i più attivi nel ripreso tentativo di estendere nell'Ucraina sovietica occupata la giurisdizione ed i vescovi della sua Chiesa rutena[109], sempre richiamandosi alle lontane ed abrogate autorizzazioni di Pio X. Ma le sorti del conflitto mondiale cambiarono, e si rivelò quasi subito impraticabile la via, pur presa allora in considerazione dalle due parti, di qualche guardingo approccio tra il governo dell'Unione Sovietica e la Santa Sede. Il messaggio di Natale del 1944, con la scelta di campo in favore delle democrazie occidentali, dissipò ogni eventuale equivoco, che avesse potuto persistere. Per tutto il pontificato di Pio XII si potè perciò pensare ad una presenza solo sporadica, clandestina ed illegale della Chiesa cattolica nei territori dell'Unione Sovietica, molto più rischiosa e perseguitata di quanto essa non fosse, prima del 1905, durante il pontificato di Leone XIII, in seguito alla rottura d'ogni rapporto diplomatico tra il Vaticano e la Russia zarista, o agli inizi del regime rivoluzionario al tempo di Pio XI. Solo Giovanni XXIII favorì i primi cauti contatti, ancora indiretti, con i dirigenti comunisti dello Stato sovietico dell'epoca postaliniana. In concomitanza con la celebrazione del Concilio Vaticano II, tali contatti della Santa Sede, intensificati sotto Paolo VI, si estesero, per la prima volta dopo Isidoro di Kiev, anche alla Chiesa Ortodossa russa, in nome dell'ecumenismo.

La chiarificazione dell'ecclesiologia cattolica, ispirata e promossa dal concilio Vaticano II, non si è approfondita fino a definire i modi della presenza ecclesiastica della Chiesa Cattolica nell'Unione Sovietica, come essa si era venuta complicando con la soppressione legale della Chiesa greco-cattolica unita in Ucraina. Si trattava infatti di una presenza clandestina e segreta, di cui le nuove trattative aperte con il governo sovietico, per giungere ad un accordo sullo statuto legale da attribuire alla Chiesa Cattolica in Russia e nei Paesi europei allora sotto il dominio sovietico, non poteva tenere conto come di realtà giuridicamente esistente. Come ai tempi di Leone XIII, la difficile trattativa per ristabilire a livello diplomatico un *modus vivendi* tra la Santa Sede e l'URSS, si svolse, fino ai primi risultati ottenuti con il governo di M. Gorbaciov, considerando solo la Chiesa Cattolica di rito latino ancora sussistente in Russia. Ma è comprensibile che alla caduta del regime comunista diventasse pubblica, e reclamasse i suoi diritti, anche la presenza della Chiesa "unita", pensata

[109] "Le Saint-Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes. 1939-1945", in *Actes et documents du Saint-Siège rélatifs à la seconde guerre mondiale*, edités par P. Blet, R. A. Graham, A. Martini, B. Schneider, 3, Città del Vaticano 1967, 561-566; Peri, *Orientalis varietas*, 290-292.

fin dall'origine, o divenuta per necessità, segreta e clandestina in Paesi come la Russia, l'Ucraina, la Romania, la Cecoslovacchia. Le celebrazioni per il millenario del battesimo della Rus', che nel 1989 coincisero con la graduale svolta politica del regime sovietico in materia di libertà religiosa, ampliarono le occasioni di un dialogo diretto tra i responsabili di due Stati, membri dell'ONU: la Santa Sede e l'URSS. La definitiva proclamazione in Russia del regime democratico restituì anche alle comunità della Chiesa cattolica il diritto all'organizzazione pubblica e all'esercizio del culto, e nel 1991, nella Russia Europea ed in Siberia, la Santa Sede poté nominare due Amministratori Apostolici del rito latino, uno *Russiae Europeae Latinorum* residente a Mosca, e l'altro *Siberiae Latinorum*, residente a Novosibirsk. Dal 1990 vi è un Nunzio Apostolico, Rappresentante permanente della Santa Sede presso l'URSS, poi Federazione di Russia, rispettivamente dal 1994 un Ambasciatore straordinario e Plenipotenziario di tale Stato presso la Santa Sede. Dal 1917, in seguito alle iniziative del metropolita Šeptyckyj, ha preso vita anche un Esarcato Apostolico di Russia per i fedeli di rito orientale, una istituzione canonica di creazione moderna, analoga a quella degli Ordinariati per i fedeli di rito orientale, previsti appena dalla Lettera Apostolica *Officium supremi apostolatus* di Pio X, del 15 luglio 1912. Un Esarcato è considerato equivalente al Vicariato Apostolico del diritto latino, e designa una circoscrizione ecclesiastica retta da un Esarca, sempre nominato dalla Santa Sede, il quale esercita giurisdizione nel nome del Romano Pontefice. I 18 Esarcati Apostolici attualmente previsti per i fedeli di rito orientale appaiono stabiliti in territori non soggetti ai Patriarchi né agli Arcivescovi Maggiori, in quanto non vi è stata organizzata una gerarchia della Chiesa Orientale *sui juris* del rito.

Con un'analogia storica, si potrebbe dire che le relazioni diplomatiche ristabilite tra il Vaticano e la Russia da Leone XIII, dopo la decisa rottura avvenuta sotto Pio IX, hanno potuto venire restaurate appena nei primi anni '90 del nostro secolo, dopo la lunga interruzione di ogni riconoscimento e rapporto reciproco, cominciata con Pio XI e segnata dai lunghi e duri decenni del regime sovietico in Russia. Come allora, l'accordo ha assicurato alle comunità cattoliche *di rito latino* una condizione legale di esistenza, simile a quella goduta prima del 1917 grazie alle concessioni degli zar e ai concordati stipulati da loro con la Santa Sede. Nel 1917, il governo provvisorio del principe Juri Evgenievič Lvov aveva fatto a tempo ad abolire tutta l'antica legislazione religiosa restrittiva degli zar per la Chiesa cattolica, ma il colpo di stato bolscevico del 25 ottobre — 7 novembre 1917 aveva impedito che una commissione, allora nominata,

elaborasse un Regolamento organico per la Chiesa cattolica in Russia[110], tale da risultare esteso ai due riti.

Resta oggi aperto, anzi acuito, il problema di una forma diversificata di presenza della Chiesa cattolica in Russia, che non risulti di fatto ristretta alla sussistenza e alla tutela legale di minoranze tradizionalmente cattoliche del rito latino (ormai passibile d'essere tradotto nelle lingue parlate, russo compreso), già presenti nei confini della Russia, soprattutto tra comunità etniche non russe, ma possa aprirsi alla grande massa della popolazione russa, con un'azione di diffusione "missionaria", ostica per le concezioni ecclesiologiche della Chiesa Ortodossa e per la conservazione delle sue consuetudini religiose, e severamente proibita dalle leggi dello Stato ortodosso zarista, quindi, nel regime ateistico, pubblicamente vietata per più di 70 anni per tutti i cittadini lealisti di uno Stato ispirato ad un'ideologia ateistica.

I problemi, pratici, storici, culturali ed ecclesiologici, che da oltre quattro secoli pone alla Chiesa Cattolica il dichiarato intento di estendere la propria unità di fede e la propria forma di comunione visibile anche all'Oriente russo sembrano rimanere irrisolti, o piuttosto ibernati, dopo che un loro declassamento a problemi di natura puramente pragmatica, pastorale e canonica li aveva di fatto accantonati, rinviando tacitamente a tempi migliori la ripresa di una loro ulteriore ed aperta discussione teologica. Nella primavera del 1917, l'eminente storico della Chiesa mons. Louis Duchesne era stato informato oralmente dal Cardinale Gasparri, Segretario di Stato, del progetto di Benedetto XV di istituire una nuova Congregazione per le Chiese Orientali e un Istituto pontificio di studi superiori, per diffondere ed approfondire la conoscenza di queste Chiese a Roma e in Occidente; il porporato aveva chiesto il suo parere in merito. Il 5 giugno dello stesso anno la risposta metteva a fuoco i problemi principali che avrebbero dovuto qualificare il progetto. "La Congrégation projetée … ne peut manquer d'être agréable aux Églises uniates, qui seront heureuses de n'être plus traitées comme des missions en pays infidèle et rangées à ce titre parmi les oeuvres de Propagande. Elles se verront mises sur le même pied que les Églises de rite latin, et cette assimilation ne peut manquer d'être appréciée par elles … L'enseignement que donnerait l'Institut projeté aurait un cadre … très étendu. En effet on ne saurait étudier la situation des Uniates russes sans aborder l'ensemble des pro-

[110] Korolevskij, *Métropolite André*, 217.

blèmes religieux que nous pose la Russie dans son ensemble, tant la Russie traditionnelle que la Russie révolutionnaire"[111].

Basti notare che ancor oggi, almeno nel caso maggiore della Russia, i problemi indicati dal Duchesne come capitali ed urgenti per la missione della Chiesa Cattolica contemporanea non hanno conosciuto un sufficiente chiarimento storico ed ecclesiologico e sono quindi rimasti privi di una proposta di soluzione univoca da parte delle due Istituzioni pontificie create espressamente per affrontarli in modo adeguato e generale. Gli stessi orientamenti ecumenici postconciliari (il Direttorio ecumenico, il Codice dei canoni delle Chiese Orientali, le Dichiarazioni comuni tra Papi e Patriarchi Orientali, la Lettera all'Episcopato cattolico, le Norme della Commissione *Pro Russia*, ecc.) appaiono inclini a prenderli in considerazione in un modo più che altro implicito e pragmatico, mediante il suggerimento di disposizioni morali e di attitudini comportamentali ireniche, piuttosto che con un'approfondimento dottrinale coerente e rigoroso di quella che Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Ut unum sint*, non esita a definire espressamente "dottrina delle Chiese sorelle". Tutta la precedente ricerca di stabilire in Russia la Chiesa Cattolica e una sua giurisdizione episcopale aveva visto come interlocutori della diplomazia pontificia esclusivamente i rappresentanti del potere statale assoluto dello zar e poi della dittatura sovietica, mai la gerarchia episcopale della Chiesa Ortodossa russa, preoccupata, non senza fondato motivo, di poter diventare, con il popolo russo della sua giurisdizione territoriale tradizionale, oggetto di proselitismo da parte di un'organizzata e ricca "eresia" occidentale, che dal canto suo non la riconosceva neppure come Chiesa canonicamente strutturata.

Solo i primi contatti, aperti dall'invio di due osservatori della Chiesa patriarcale russa ai lavori del Concilio Vaticano II, diedero il via ad un crescendo di rapporti ecumenici diretti tra le due Chiese, anche se in ogni loro fase questi conobbero discreti e influenti contatti paralleli con i responsabili del potere governativo sovietico. Tale regime è ormai cessato. L'auspicabile ripensamento delle relazioni tra le due Chiese non potrà evitare, come finora sembra si sia fatto, un confronto diretto ed un'analisi storica, condotta in comune, delle concezioni ecclesiologiche e delle situazioni concrete, che nell'ultimo secolo hanno indotto i papi a prospettarsi un duplice modo, uno legale ed uno clandestino, uno concordato ed uno unilaterale, uno ordinario ed uno straordinario, per affermare la presenza e l'azione cattolica in Russia. Dal lungo isolamento tra cristiani

[111] Peri, *Orientalis varietas*, 447.

di diversa confessione, e tra cristiani e uomini di una formazione culturale molto diversa, si è passati bruscamente — grazie ai mezzi di comunicazione, di informazione e di scambio — alla possibilità di un contatto capillare e diretto, che, per Chiese secolarmente separate, ha messo in luce anche strutturali diversità istituzionali intervenute nell'assolvimento dei loro compiti primari e comuni, quali l'evangelizzazione permanente, l'organizzazione del culto e il governo ecclesiastico. Basti pensare al ruolo assunto nell'Occidente cattolico dagli Ordini religiosi, monastici e mendicanti, e, nel nostro secolo, dagli Istituti clericali e laicali di vita consacrata e dalle Società di vita apostolica, nella catechesi, nell'insegnamento scolastico, nelle opere caritative e sociali, nell'attività missionaria, quasi sempre con un raggio di azione metadiocesano. Nulla di simile, salvo un monachesimo privo di organizzazione centralistica e di finalità propriamente catechistiche e pastorali, esiste nella Chiesa ortodossa, anche a prescindere dalla sistematica persecuzione, cui essa è stata sottoposta dal passato regime persino attraverso il reclutamento contingentato e selettivo dei membri del suo clero. Nel XIX secolo, il dialogo ecclesiologico era stato variamente avviato da diversi pensatori e storici ortodossi come A. Skarlatovič Sturdza (1791-1854), P. J. Čaadaev (1794-1856), F. I. Tjutčev (1803-1873), A. S. Khomjakov (1804-1860), I. V. Kireevskij (1806-1856), A. S. Uvarov (1828-1884), K. Pobedonostev (1827-1907), A. N. Murav'ëv (1806-1874), Vl. S. Solov'ëv (1853-1900), V. V. Bolotov (1854-1900), E. N. Trubetckoj (1863-1920), S. N. Bulgakov, (1871-1944), N. A. Berdjaev (1874-1948). Esso attende d'essere riannodato là dove gli avvenimenti politici e culturali successivi lo hanno interrotto o deviato su tematiche diverse[112].

Per spiegare il riemergere di antichi conflitti, rivalità e pregiudizi interecclesiali, che un contatto diffuso prima impossibile circoscriveva a pochi e ristretti ambienti, occorre infine tenere conto dei grandi mutamenti contemporanei, intervenuti nella vita, nella coscienza apostolica e nei compiti di evangelizzazione, sia della Chiesa Cattolica che della Chiesa Ortodossa, sotto la pressione delle situazioni civili, culturali e politiche, in cui vivono i loro popoli. L'inizio del cambiamento coincide, per la Chiesa Cattolica, con il pontificato di Leone XIII. "La question du retour à l'unité catholique des chrétiens et des Églises séparés de Rome constitue l'une des préoccupations fondamentales des Souverains Pontifes depuis un demi-siècle. L'influence de Léon XIII a été, dans ce domaine

[112] Un primo approccio ad una vasta bibliografia si troverà in Tamborra, *Chiesa Cattolica e Ortodossia russa*, (v. n. 67).

comme dans tant d'autres, tout à fait capitale": l'insigne storico della Chiesa Roger Aubert lo poneva in evidenza fin dal lontano 1946[113]. Il Soetens ha registrato con sobrietà ed efficacia la situazione ed i limiti storici che si sono potuti rilevare rispetto all'ideale, perseguito e finora non raggiunto, di porre fine allo scisma d'Oriente. "Pendant le pontificat de Léon XIII, la question de l'Orient chrétien et de l'union a réellement été envisagée à Rome sous un jour nouveau ... Le courant oriental qui s'élabore dans la première moitié du pontificat ne tire pas sa nouveauté d'un changement dans les questions de doctrine (comme celle de la primauté du pape ou de la conception catholique de l'Église et de l'unité); il se caractérise plutôt par une modification dans l'ordre psychologique et dans le comportement pratique, qui entraîne elle-même certaines mesures nouvelles en vue de la conservation des communautés uniates"[114].

Il disagio e l'imbarazzo evangelico, in cui vennero a trovarsi uomini come il cardinale Langénieux o il cardinale Lavigerie e i suoi Padri Bianchi nel rappresentare sul terreno il volto ufficiale della Chiesa Cattolica di fronte ai cristiani d'Oriente, sia ortodossi che uniti con Roma, li fecero profondamente convinti che alla base dello scisma ci fossero in primo luogo difetti morali individuali e ragioni di potenza e di arroganza politica, fattori certamente "non teologici", in clamoroso contrasto con la carità, piuttosto che un'apprezzabile differenza di catechesi e di dottrine, che il nuovo approccio storico rendeva più problematiche nella pretesa di essere assolute anche in una loro determinata espressione materiale e verbale. Grazie a questa contrapposizione, ricavata da un'intensa esperienza psicologica e religiosa, era più facile pensare ad equivoci e a malintesi, magari voluti, per conservare le propri posizioni ecclesiastiche, e facilmente dissipabili con una volontà sincera di unirsi e una sensibilità più attenta al modo di presentare le proprie convinzioni dottrinali, che risultasse non aggressivo e polemico, tale cioè da non urtare negli altri suscettibilità, idiosincrasie e pregiudizi inveterati.

Il secolo trascorso da allora, che nella diffusione impetuosa del movimento ecumenico ha visto straordinariamente confermata e premiata la parte cristianamente generosa e positiva di tale diagnosi (cercare ciò che unisce più di ciò che divide), sta tuttavia rivelando anche i limiti di moralismo individualistico ch'essa ereditò dalla sua origine nella cultura occidentale moderna, impregnata di relativismo e di pragmatismo. Il ma-

[113] R. Aubert, *Le Saint-Siège et l'Union des Églises* (= "Chrétienté Nouvelle", III,15), Bruxelles 1946, 9.

[114] Soetens, *Le Congrès Eucharistique international*, 727.

linteso tra due culture e tra due Chiese non si limita infatti a difficoltà di comprensione linguistica e di ignoranza reciproca, pure disgraziatamente determinanti; ma nasce da due maniere storiche e concettuali di pensare se stesse e il mondo, e nel caso specifico, il primato del papa, la concezione della Chiesa e della sua indispensabile unità e cattolicità, il rapporto tra Chiesa e Stato e, più in generale, tra Chiesa e realtà temporali. Il Concilio ripete che non si dà ecumenismo senza "conversione", senza cioè correggere, anche comunitariamente, il modo invalso in ogni Chiesa per pensare e vivere l'appartenenza all'unica Chiesa santa, cattolica ed apostolica; e senza aggiornare e riformare, istituzionalmente, le strutture ecclesiastiche, alla luce delle esigenze evangeliche riconosciute nei segni storici dei tempi. L'enciclica *Ut unum sint* lo ribadisce. Stiamo imparando, in un dialogo di carità e di verità, che non basta conoscere *in comune* i termini, nei quali si è fin qui immaginata e progettata l'unione delle Chiese o, più spesso, l'unità dei cristiani da ristabilire in modo anche visibile tra Occidente cattolico ed Oriente ortodosso russo. A tale indispensabile e già complessa fase, dovrà fare seguito, in termini teologici, storici ed operativi attuali, un'impostazione coraggiosa e rigorosa dei problemi, che ancora attendono una soluzione. Questa sarà evangelica e missionaria solo se risulterà in piena sintonia con la stessa Tradizione cristiana, quale essa fu vissuta in piena comunione visibile dalla Chiesa, concreta e storica, del primo millennio; e pertanto nativamente ecclesiale ed ecumenica.

Biblioteca Apostolica Vaticana
00120 Città del Vaticano

Vittorio Peri

COMMENTARII BREVIORES

Mariette Canévet

La théologie au secours de l'herméneutique biblique: l'exégèse de Phil. 2 et du Ps. 44 dans le Contra Arianos I, 37-52 d'Athanase d'Alexandrie

Au IVe siècle, Arianisants et Nicéens, dans la querelle dogmatique qui les oppose, sont tous chrétiens et s'appuient sur les Ecritures qu'ils sont tous persuadés d'interpréter correctement. Bien plus, ils sont tous issus de la "tradition" comme le montrent, par exemple, leurs controverses autour du sens de *Phil*. 2 et du *Ps*. 44. Ces deux textes, en effet, touchent au coeur de la foi vécue de l'Église, puisque *Phil*. 2 sert de critère d'orthodoxie lorsque les credo (exclusivement baptismaux avant le credo de Nicée) ne sont pas suffisamment explicites, tandis que le *Ps*. 44 est appliqué de manière typologique au Christ oint par le Père, et, dans le contexte du baptême, illustre l'onction par l'Esprit Saint. Ariens et Nicéens ne contestent pas cette tradition herméneutique et aboutissent pourtant à des interprétations divergentes.

L'étude de la réponse que donne Athanase, dans le *Contra Arianos* I, met en lumière certains principes de l'herméneutique biblique au IVe siècle. Il s'agit tout d'abord de respecter la tradition selon laquelle ces textes ont été reçus par l'Église et lus dans sa liturgie, à savoir, ici, dans le contexte baptismal. Mais il faut aussi trancher entre des interprétations contradictoires: Athanase le fait au nom d'arguments théologiques. On voit ainsi que la théologie vient justifier l'herméneutique, mais aussi qu'une controverse herméneutique oblige la théologie à affiner ses concepts. Nous tracerons donc brièvement l'histoire de la réception de nos textes, *Phil*. 2 et *Ps*. 44, dans l'Église; puis nous analyserons l'argumentation d'Athanase, avant de conclure en évaluant son originalité.

LES EXÉGÈSES TRADITIONNELLES DU *PS*. 44,7-8 ET DE *PHIL*. 2,9-10

Les Ariens soulèvent à propos de ces deux textes une difficulté commune d'interprétation de l'expression: "c'est pourquoi". L'*Épître aux Philippiens* dit: "C'est pourquoi Dieu l'a exalté". Faut-il comprendre: "Lui qui est de condition divine … s'est abaissé, devenant obéissant … c'est pourquoi Dieu l'a exalté", en référant son exaltation au fait que, Dieu fait homme, il a exalté la condition humaine, comme le voudra Athanase, ou bien, selon les Ariens, que "Devenant obéissant jusqu'à la mort", il a été exalté, lui qui était un simple homme, en raison de ses mérites? Quant au *Ps*. 44, il proclame: "Ton trône, ô Dieu, pour les siècles des siècles.… Tu as aimé la justice et haï l'impiété. C'est pourquoi Dieu t'a oint, ton Dieu, de l'huile d'allégresse, plus que tes compagnons". Est-il oint parce qu'il a aimé la justice et haï l'impiété, c'est-à-dire en raison de ses mérites humains, ou bien parce qu'il était Dieu pour les siècles, ce qui fait qu'il aimait la justice et haïssait l'impiété? Enfin est-il oint plus que ses compagnons ou autrement?

Or l'histoire de la tradition nous montre constance et approfondissement dans l'interprétation de ces textes, et pourtant une ambiguïté quand il s'agit de préciser le sens du "c'est pourquoi".

a) *Phil.* 2,9-10

Clément d'Alexandrie et Irénée semblent appliquer le texte au Seigneur ressuscité, entré dans le monde intelligible. Certes, l'exaltation est attribuée au fait qu'il est Dieu. Le *Pédagogue* dit, par exemple, "Celui en qui ils n'ont pas cru lorsqu'il était un homme, le Dieu qui aime les hommes, ils le reconnaîtront comme Seigneur et juste; le témoignage qu'ils se sont refusé obstinément à rendre au Seigneur, ils le lui ont rendu quand il était élevé …"[1]. Mais le *Stromate* V illustre bien une certaine hésitation dans l'interprétation même du "c'est pourquoi", quand il y est dit: "Mais seul celui qui est devenu maître des passions entrera dans le monde intelligible, réussissant à s'introduire jusqu'à la connaissance de l'indicible en s'élevant au-dessus de tout nom que la voix fait connaître"[2], où il semble que Clément comprenne que le Christ a été obéissant jusqu'à la mort, c'est pourquoi il a été exalté, tandis qu'un peu plus loin il écrit: "Comme le Seigneur est au-dessus du monde entier et même bien au delà du monde intelligible, ainsi le nom inscrit sur la lame a mérité d'être au-

[1] Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, 2, 74, 1, SC 108, p. 147.
[2] Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, 34, 7, SC 278, p. 81.

dessus de toute autorité et de toute puissance"[3]. Clément rattache alors l'exaltation du nom inscrit sur la lame du vêtement du Grand-Prêtre à la divinité du Seigneur, c'est-à-dire à sa "condition divine". Curieusement les Gnostiques viennent, eux, clairement confirmer le rattachement du "c'est pourquoi" à l'origine divine du Seigneur: "Et quand le Père eut donné tout pouvoir, et le Plérôme son consentement, l'Ange du Conseil est envoyé au-dehors et devient la tête de toute chose après le Père. Car "tout a été fondé sur lui, les êtres visibles et les invisibles, les Trônes, les Principautés, les Royautés, les Divinités, les Liturgies, c'est pourquoi Dieu l'a exalté …"[4].

Origène s'appuie sur *Phil*. 2 pour affirmer l'universalité du pouvoir du Christ ressuscité, au ciel, sur terre, et aux Enfers[5]. Mais cette gloire, il la possède parce que c'est celle du Père, comme en témoigne le *Traité des Principes* qui la qualifie d'émanation de la gloire du Père: "Tout ce que le Père possède, le Fils le possède: Et, en cela, je suis glorifié, dit-il, car au nom de Jésus tout genou reconnaîtra que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le Père. Ansi donc la sagesse pure et claire de Dieu est, elle aussi, émanation de la gloire de Dieu en tant qu'elle est toute-puissante, et elle est glorifiée comme émanation de la toute-puissance ou de la gloire"[6].

Il n'est pas indifférent de voir qu'Origène fait commencer l'exaltation du Christ dès le moment de son baptême. Cela montre, en effet, que, tout comme pour le *Psaume* 44, la mise en cause de l'interprétation de ces textes a une incidence sur la liturgie baptismale et sa compréhension. L'*homélie* IV *sur Josué*, faisant allusion aux événements de l'Exode, s'exclame: "Que de grandeurs dans le passé.… Et pourtant nullepart on ne dit que Jésus fut exalté. Mais c'est à la traversée du Jourdain que Jésus s'entend dire: En ce jour, je commence à t'exalter devant la face de mon peuple. Avant le mystère du baptême, en effet, Jésus n'est pas exalté; mais à partir de ce moment-là, il commence d'être exalté, et exalté à la face de son peuple. Car si tous ceux qui sont baptisés (dans le Christ Jésus) son baptisés dans sa mort, et que la mort du Christ ne s'accomplit que dans l'exaltation de la croix, il convient que pour chaque fidèle Jésus ne soit

[3] *Ibid*. 38, 6, p. 89.
[4] Clément d'Alexandrie, *Excerpta e Theodoto* 43, 4, SC 23, p. 153.
[5] Origène, *In Luc*. 6; 33; *In Joh*. 19,141; *C. Cels*. 6, 59; *De princ*. 1, 6, 2; *Orat*., 31, 3; etc.
[6] Origène, *De princ*. 1, 2, 10, tr. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976, p. 45.

exalté qu'au moment du mystère baptismal, selon qu'il est écrit: Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans le ciel, sur la terre et dans les enfers"[7].

Au terme de cette brève analyse, on peut conclure que l'expression "c'est pourquoi" n'est pas vraiment expliquée dans la tradition, sauf, paradoxalement, dans le texte gnostique des *Excerpta e Theodoto*, mais que l'exaltation du Christ est, en général, clairement liée à sa divinité. Origène, de plus, la rattache à l'événement baptismal. Le *Psaume* 44, lié lui aussi au contexte baptismal, permet de préciser davantage le rapport du Père et du Fils.

b) *Psaume* 44, 7-8

A l'origine, le psaume a servi à "démontrer" qu'il y en avait "un autre", le Christ, à côté du Père. Ce sont les commentaires que l'on trouve chez Justin, Tertullien, Cyprien ou le Pseudo-Hippolyte[8]. Mais Irénée, citant le même Psaume, précise déjà que, si le Père et le Fils sont Dieu, le Père donne l'onction tandis que le Fils la reçoit: "Personne n'est appelé Dieu que Dieu le Père et son Fils.... L'Esprit les a désignés tous les deux par l'appellation de Dieu, tant celui qui reçoit l'onction que celui qui la confère"[9]. Mais dans la mesure où le Christ lui-même est Dieu, c'est-à-dire origine des grâces pour l'humanité, il n'est pas entièrement satisfaisant de dire de lui qu'il reçoit simplement l'onction, sous peine de le mettre au rang des créatures. La *Démonstration apostolique* entrevoit la difficulté, en commentant une fois encore les mêmes versets: "En effet, le Fils en tant qu'il est Dieu reçoit du Père, c'est-à-dire de Dieu, le trône de l'éternelle royauté et l'huile d'onction plus abondamment que ses compagnons"[10]. C'est l'expression "plus que ses compagnons" qui est ici soulignée; il faudra, plus tard, la préciser contre les Ariens, jusqu'à lui faire dire autrement que ses compagnons. Le "c'est pourquoi" du Psaume ne fait pas encore difficulté.

On voit apparaître les premières et claires hésitations dans un passage du *Contre Celse* d'Origène. L'auteur y accuse Celse et son "juif" de ne pas avoir compris que les Prophètes parlent de deux avènements du Christ,

[7] Origène, *In Jos*. 4, 2, SC 71, p. 151.
[8] Justin, *Dial*. 56, 14; Tertullien, *Prax*. 13, 1; Cyprien, *Test*. 2, 6; Ps.-Hipp., *Pasc*. 46, 1.
[9] Irénée, *Adv. Haer*. 3, 6, 1, p. 67.
[10] Irénée, *Dem. apos*. 47, SC 67, p. 107.

l'un tout de souffrance humaine et d'humilité, le second uniquement glorieux et divin, sans aucun mélange d'infirmité humaine à sa divinité. A preuve le *Psaume* 44. Le Christ y est proclamé Dieu: "mais observe avec soin la suite où Dieu est nommé: Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais; le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et haï l'impiété. C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction de l'huile d'allégresse, comme à nul de tes compagnons.... Il déclare que ce Dieu a reçu l'onction d'un Dieu qui était son Dieu et qui lui a donné l'onction parce que, autrement que ses compagnons, il a aimé la justice et haï l'impiété. Je me rappelle même avoir par cette parole mis dans une grand difficulté le Juif considéré comme savant. Embarrassé pour donner une réponse en harmonie avec son Judaïsme, il dit: C'est au Dieu de l'univers que s'adresse: "Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais, et le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture", mais au Christ "Tu as aimé la justice et haï l'impiété, c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction ...". Son Juif déclare encore au Sauveur: si tu dis que tout homme né conformément à la Providence divine est fils de Dieu, en quoi l'emporterais-tu sur un autre?"[11]. Ce sera le thème de l'exégèse arienne qui est attribuée ici à un juif, et se résume en deux points: les versets 7 et 8 sont disjoints, ce qui oblige à comprendre que Jésus a été oint parce qu'il a aimé la justice (en raison de ses mérites, gloseront les Ariens), et, d'autre part, s'il est oint plus que ses compagnons, parce qu'il a plus de mérites, il ne l'est pas autrement: nous sommes tous également fils de Dieu[12]. Ces mêmes thèses sont encore exposées dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*: "D'après le *Psaume* 44, celui qui aime la justice et hait l'impiété plus que ses compagnons, a, par cette recherche de la justice et cette haine de l'impiété, mérité l'onction; il n'a donc pas reçu avec l'être une onction dont l'existence et l'origine en soient inséparables. Or l'onction est chez les créatures un signe de royauté et parfois de sacerdoce. Mais la royauté du Fils de Dieu lui serait-elle venue après coup au lieu d'être innée? Comment serait-il possible que le premier-né de toute créa-

[11] Origène, *C. Celse* 1, 56, SC 132, p. 229-231.
[12] On retrouve la même argumentation attribuée ax Ariens chez Athanase, *Contra Arianos* I. Le *Contre Celse* nous révèlerait-il ici la trace historique d'une exégèse juive anti-chrétienne, et l'attestation du fait que l'adjectif "judaïsant" appliqué par Athanase aux Ariens n'est pas ùne simple insulte? K. Lorenz, *Arius Judaïzans*? Gottingen, 1 1978, n'évoque ni ce texte ni la question historique, sa perspective étant plus théorique.

ture ne soit pas roi tout d'abord, mais le devienne ensuite *parce qu'il* a aimé la justice, alors qu'il est la justice?"[13].

La réponse d'Origène annonce celle que donnera Athanase et porte sur la manière dont le Christ reçoit l'onction et sur la raison de cette onction. Le *Traité des Principes* souligne que c'est à cause de l'unité de l'âme du Christ avec sa divinité que le Christ ne pèche pas et donc mérite d'être oint: "Cette profonde unité avait transformé en nature ce qui dépendait du libre arbitre"[14]. Certes, le Christ est oint parce qu'il a aimé la justice. Apparemment Origène rattache lui aussi le "c'est pourquoi" au fait d'aimer la justice. Mais le Christ aime la justice d'une manière particulière et il est oint de préférence à ses compagnons, car: "la grâce de l'Esprit n'a pas été donnée à l'âme du Christ comme aux autres Prophètes, mais en elle résidait la plénitude substantielle de la parole même de Dieu"[15]. "Il faut admettre", ajoute Origène, que l'âme du Christ n'a pas eu le sens du péché, "ni la possibilité de pécher". Le *Contre Celse* lie l'onction du Christ à celle de tous les hommes, ce qui est un rappel de l'onction baptismale du Christ d'abord, prémices de la nôtre: "... nous savons que le Christ est venu, et nous voyons aussi que par lui il y a dans le monde un grand nombre de christs qui, à son exemple, ont aimé la justice et haï l'impiété. Et voilà pourquoi Dieu, le Dieu du Christ, leur a donné à eux aussi l'onction d'une huile d'allégresse. Mais lui-même a aimé la justice et haï l'impiété plus que ceux qui ont part avec lui; il a reçu les prémices de l'onction, et, si j'ose dire, dans sa plénitude, l'onction de l'huile d'allégresse; et ceux qui ont part avec lui, chacun à sa mesure, ont participé de même à son onction"[16]. Ce thème n'est présenté ici que comme un prolongement de l'interprétation du *Psaume* 44. Athanase le reprendra en l'intégrant comme élément déterminant et argument dans sa démonstration.

On voit donc évoluer l'interprétation du psaume au cours des premiers siècles: c'est le Christ, deuxième personne de la Trinité, dont parle le psaume. C'est donc lui qui reçoit l'onction. Mais, étant Dieu, il la reçoit plus que les autres, c'est-à-dire autrement; et les autres ne font que prendre part à cette onction. Pourtant ces explications peuvent s'appliquer à un être qui serait simplement intermédiaire entre Dieu et les hommes,

---

[13] Origène, *In Joh.* 1, 191, SC 120, p. 157-159.
[14] Origène, *De princ.* 2, 6, 5, *op. cit.*, p. 113.
[15] *Ibid.* 2, 6, 4, p. 112.
[16] Origène, *Contre Celse*, 6, 79, SC 147, p. 379.

mieux que les hommes sans être Dieu. Aussi Athanase va-t-il devoir pousser plus loin ces exégèses qu'il reçoit de la tradition.

ATHANASE: CONTRA ARIANOS I, 37-52

Athanase groupe les deux textes scripturaires en raison de la difficulté commune qu'ils soulèvent: l'interprétation du "c'est pourquoi".

a) *Phil.* 2

L'ordonnance de ses arguments est significative. Sans même s'interroger sur la grammaire du texte — interrogation qui, d'ailleurs, n'apporterait pas de solution —, il expose d'emblée le raisonnement arien: "si c'est *pour cela* qu'il a été exalté, a reçu un don, et a été oint, il a reçu la récompense de sa volonté"[17]. Le Christ n'est donc qu'un homme. Athanase, ensuite, dénonce les conséquences absurdes de ces affirmations: alors, le Sauveur n'est pas véritablement Fils, et l'impiété d'une pareille doctrine aboutit à prétendre qu'avant son incarnation il était autre chose, ou n'était pas du tout. Or cette conclusion logiquement nécessaire est contraire à "la pensée de l'Église".

C'est par rapport à la foi globale de l'Église que peut donc seulement être déterminé le sens d'un verset lorsqu'il est contesté. Pour définir cette foi, Athanase accumule un certain nombre de citations du *Nouveau* ou de l'*Ancien Testament*. Celles du *Nouveau Testament* ne nous surprennent guère: *Col.* 1,16 ("par lui tout a été fait"), ou 1,15 ("il est le premier-né de toute la création"); *Jean* 17,51 (Glorifie-moi, Père, de la gloire que j'avais auprès de toi avant l'existence du monde") et *Jean* 10,35 ("Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils").

Les citations de l'*Ancien Testament* surprennent davantage un lecteur moderne. Si le Christ n'a été exalté qu'après sa mort, en raison de ses mérites, comment a-t-il pu recevoir "les adorations d'Abraham dans sa tente, de Moïse au buisson", "comment en lui, s'il n'était point parfait, le Père s'est-il réjoui (*cf. Prov.* 8,30)", comment "le Très-Haut a-t-il fait entendre sa voix (*cf. Ps.* 28,3)"?[18] Pour que ces textes deviennent des preuves de l'existence du Christ avant même sa naissance, il faut qu'ils soient lus non dans leur littéralité, mais dans la réception même qu'en a fait l'Église.

---

[17] Athanase, *Contra Arianos I*, tr. F. Cavallera, *Saint Athanase* (295-373), Paris, 1908, p. 134-135.
[18] *Cf.* I, 38, *op. cit.*, p. 136-137.

Leur sens "vrai" est le sens vivant dans la tradition chrétienne, à savoir la présence du Christ à Mambré, au Buisson ardent, l'identification incontestée du Christ et de la Sagesse dans les *Proverbes*, de la "voix" du Très-Haut avec le Verbe. Bien plus, pour que ces textes puissent être présentés comme des preuves crédibles à l'adresse des Ariens, il faut supposer que les Ariens eux-mêmes ne contestent pas globalement cette "réception", même s'ils le font pour des versets particuliers. Ainsi la foi de l'Église est identifiée en référence à la globalité des Ecritures, mais aussi à la globalité de l'histoire de la réception du texte.

A partir de cette "pensée" de l'Église, Athanase expose alors une théologie capable d'en rendre compte et grâce à laquelle se décidera le sens possible du "c'est pourquoi". Il souligne d'abord que si le Christ est exalté, lui qui, avant d'être exalté, était le Très-Haut, il ne s'agit pas là d'une "énigme", mais du "mystère divin". En d'autres termes, si la théologie se doit de respecter une logique cohérente pour rendre compte du mystère, elle ne doit pas résoudre les difficultés comme s'il s'agissait d'éliminer des contradictions simplement humaines. Le mystère du Dieu-Homme implique que certaines affirmations concernent son humanité et d'autres sa divinité. Or "si le Christ s'est humilié en prenant la chair, l'exaltation se rapporte au même fait"[19].

Athanase développe ensuite ce qui est le thème majeur de sa christologie: tout ce que fait le Christ, il ne le fait pas pour lui-même, mais pour nous, et c'est nous qui sommes exaltés en lui. Toutes les expressions de *Phil.* 2 peuvent être interprétées au nom du même principe: Si Dieu lui a donné un nom au-dessus de tout nom, ce n'est pas "en vue du Verbe ... c'est à cause de nous et pour nous que cela est écrit"[20]. Tout cela est conforme à la pensée de l'Église, répète Athanase. Conformément à cette pensée aussi, on peut comprendre encore qu'il s'agit non seulement de la glorification du nom de Jésus en nous tous, mais aussi de sa Résurrection: "Il est descendu corporellement, mais a ressuscité parce qu'il était Dieu dans son corps. Voilà la raison de cette conjonction "c'est pourquoi". Elle n'indique ni récompense ni progrès, mais la cause de cette résurrection ... cette cause, c'est qu'étant Dieu, il s'est fait homme..."[21].

On voit donc se dégager quelques principes d'exégèse. Le sens d'un verset particulier ne peut qu'être conforme à la foi de l'Église, et celle-ci se détermine par référence à la globalité des Ecritures lues dans la tradi-

[19] *Contra Arianos* I, 41, *op. cit.*, p. 139.
[20] *Ibid.* I, 42, p. 140.
[21] *Ibid.* I, 44, p. 142.

tion. La logique rationnelle est requise, mais elle est interne à la foi. En revanche, au moment de la crise arienne, il n'est plus possible d'argumenter seulement sur le plan de l'interprétation grammaticale ou allégorique d'un texte: la crise théologique est identiquement une crise herméneutique.

b) le *Psaume* 44

L'explication ici du "c'est pourquoi" ne met pas en jeu une méthode différente. Cependant, elle met en lumière quelques critères supplémentaires.

La personne même du Christ n'est pas une personne changeante de telle sorte qu'on puisse affirmer de lui tantôt une chose tantôt une autre. Il n'est pas tantôt Dieu tantôt homme, mais Dieu devenu homme. Toutes les affirmations sont donc également et en même temps valables à son sujet. C'est le propre du mystère. Voilà pourquoi Athanase rassemble des citations qui définissent le rôle de la deuxième personne de la Trinité: "Le Verbe de Dieu reste pour l'éternité" (*Is.* 40,89, "Recevez l'Esprit Saint" (*Jean* 20,22), "Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de vérité" (*Jean* 15,26), "Jésus Christ hier et aujourd'hui est le même et dans tous les siècles" (*Heb.* 13,8), etc[22]. Il est toujours cette deuxième personne même lorsqu'il est devenu homme. Il est donc toujours à ce titre "sanctifiant et non sanctifié". C'est nous qui sommes sanctifiés dans son humanité: "ce n'est donc pas le Verbe en tant qu'il est Verbe et Sagesse qui est oint par l'Esprit que lui-même donne, mais la chair qu'il a prise, ointe en lui et de sa part"[23]. La personne du Christ est une et simultanément Dieu fait homme: c'est donc en lui-même que s'accomplit le salut de l'homme, et ce salut, il ne le reçoit pas de son Père comme s'il était séparé de son Père; recevant, il reste aussi celui par qui tout a été fait et par qui tout don arrive à tout homme y compris l'homme qu'il est.

Athanase met aussi en lumière un principe qui sera appliqué et développé par Grégoire de Nysse, c'est qu'il est illégitime d'isoler un verset de son contexte. Dans le *Psaume* 44 le verset 7 ne doit pas être coupé du verset 8: "Telle est la raison de l'onction faite sur lui et de la présence du Verbe dans la chair. Le psalmiste, le voyant d'avance, célébrait sa divinité

[22] La christologie d'Athanase est aux antipodes d'une théorie de "l'inversion trinitaire" telle que l'expose H. U. von Balthasar, *La dramatique divine*, II, 2, tr. fr., Paris-Namur, 1988, p. 146-161.
[23] *Contra Arianos* I, 47, p. 98.

Leur sens "vrai" est le sens vivant dans la tradition chrétienne, à savoir la présence du Christ à Mambré, au Buisson ardent, l'identification incontestée du Christ et de la Sagesse dans les *Proverbes*, de la "voix" du Très-Haut avec le Verbe. Bien plus, pour que ces textes puissent être présentés comme des preuves crédibles à l'adresse des Ariens, il faut supposer que les Ariens eux-mêmes ne contestent pas globalement cette "réception", même s'ils le font pour des versets particuliers. Ainsi la foi de l'Église est identifiée en référence à la globalité des Ecritures, mais aussi à la globalité de l'histoire de la réception du texte.

A partir de cette "pensée" de l'Église, Athanase expose alors une théologie capable d'en rendre compte et grâce à laquelle se décidera le sens possible du "c'est pourquoi". Il souligne d'abord que si le Christ est exalté, lui qui, avant d'être exalté, était le Très-Haut, il ne s'agit pas là d'une "énigme", mais du "mystère divin". En d'autres termes, si la théologie se doit de respecter une logique cohérente pour rendre compte du mystère, elle ne doit pas résoudre les difficultés comme s'il s'agissait d'éliminer des contradictions simplement humaines. Le mystère du Dieu-Homme implique que certaines affirmations concernent son humanité et d'autres sa divinité. Or "si le Christ s'est humilié en prenant la chair, l'exaltation se rapporte au même fait"[19].

Athanase développe ensuite ce qui est le thème majeur de sa christologie: tout ce que fait le Christ, il ne le fait pas pour lui-même, mais pour nous, et c'est nous qui sommes exaltés en lui. Toutes les expressions de *Phil.* 2 peuvent être interprétées au nom du même principe: Si Dieu lui a donné un nom au-dessus de tout nom, ce n'est pas "en vue du Verbe ... c'est à cause de nous et pour nous que cela est écrit"[20]. Tout cela est conforme à la pensée de l'Église, répète Athanase. Conformément à cette pensée aussi, on peut comprendre encore qu'il s'agit non seulement de la glorification du nom de Jésus en nous tous, mais aussi de sa Résurrection: "Il est descendu corporellement, mais a ressuscité parce qu'il était Dieu dans son corps. Voilà la raison de cette conjonction "c'est pourquoi". Elle n'indique ni récompense ni progrès, mais la cause de cette résurrection ... cette cause, c'est qu'étant Dieu, il s'est fait homme..."[21].

On voit donc se dégager quelques principes d'exégèse. Le sens d'un verset particulier ne peut qu'être conforme à la foi de l'Église, et celle-ci se détermine par référence à la globalité des Ecritures lues dans la tradi-

[19] *Contra Arianos* I, 41, *op. cit.*, p. 139.
[20] *Ibid.* I, 42, p. 140.
[21] *Ibid.* I, 44, p. 142.

tion. La logique rationnelle est requise, mais elle est interne à la foi. En revanche, au moment de la crise arienne, il n'est plus possible d'argumenter seulement sur le plan de l'interprétation grammaticale ou allégorique d'un texte: la crise théologique est identiquement une crise herméneutique.

b) le *Psaume* 44

L'explication ici du "c'est pourquoi" ne met pas en jeu une méthode différente. Cependant, elle met en lumière quelques critères supplémentaires.

La personne même du Christ n'est pas une personne changeante de telle sorte qu'on puisse affirmer de lui tantôt une chose tantôt une autre. Il n'est pas tantôt Dieu tantôt homme, mais Dieu devenu homme. Toutes les affirmations sont donc également et en même temps valables à son sujet. C'est le propre du mystère. Voilà pourquoi Athanase rassemble des citations qui définissent le rôle de la deuxième personne de la Trinité: "Le Verbe de Dieu reste pour l'éternité" (*Is.* 40,89, "Recevez l'Esprit Saint" (*Jean* 20,22), "Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de vérité" (*Jean* 15,26), "Jésus Christ hier et aujourd'hui est le même et dans tous les siècles" (*Heb.* 13,8), etc[22]. Il est toujours cette deuxième personne même lorsqu'il est devenu homme. Il est donc toujours à ce titre "sanctifiant et non sanctifié". C'est nous qui sommes sanctifiés dans son humanité: "ce n'est donc pas le Verbe en tant qu'il est Verbe et Sagesse qui est oint par l'Esprit que lui-même donne, mais la chair qu'il a prise, ointe en lui et de sa part"[23]. La personne du Christ est une et simultanément Dieu fait homme: c'est donc en lui-même que s'accomplit le salut de l'homme, et ce salut, il ne le reçoit pas de son Père comme s'il était séparé de son Père; recevant, il reste aussi celui par qui tout a été fait et par qui tout don arrive à tout homme y compris l'homme qu'il est.

Athanase met aussi en lumière un principe qui sera appliqué et développé par Grégoire de Nysse, c'est qu'il est illégitime d'isoler un verset de son contexte. Dans le *Psaume* 44 le verset 7 ne doit pas être coupé du verset 8: "Telle est la raison de l'onction faite sur lui et de la présence du Verbe dans la chair. Le psalmiste, le voyant d'avance, célébrait sa divinité

[22] La christologie d'Athanase est aux antipodes d'une théorie de "l'inversion trinitaire" telle que l'expose H. U. von Balthasar, *La dramatique divine*, II, 2, tr. fr., Paris-Namur, 1988, p. 146-161.
[23] *Contra Arianos* I, 47, p. 98.

et la royauté paternelle[24]: Ton trône, ô Dieu, est pour les siècles des siècles; la verge de justice est la verge de ta royauté"; et, annonçant sa descente en ce monde: "C'est pourquoi Dieu t'a oint, ton Dieu, de l'huile de l'allégresse, plus que tes compagnons"[25]. De même, Athanase venait plus haut de rappeler le début de *Phil.* 2: "Lui qui, se trouvant dans la forme de Dieu...".

Dernier critère, enfin: les textes ne sont pas séparables de leur sens liturgique. Aussi Athanase introduit-il une petite explication du baptême du Christ au Jourdain et de son rapport avec notre baptême: "Si c'est pour nous qu'il se sanctifie et s'il le fait quand il devient homme, il est évident que la descente de l'Esprit sur lui, au Jourdain, était pour nous, parce qu'il portait notre corps. Elle n'avait point pour but l'amélioration du Verbe, mais notre propre sanctification, pour que nous participions à son onction, et qu'il fût dit de nous: Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit du Seigneur habite en vous? Le Seigneur en tant qu'homme se lavant au Jourdain, nous étions lavés en lui et par lui. Quand il reçut l'Esprit Saint, c'est nous qui étions rendus, par lui, capables de le recevoir"[26]. C'est la définition du baptême, pour Athanase, que de nous rendre cette capacité divine que le péché nous avait fait perdre. C'est donc la nature du baptême qui permet l'intelligence du verset 8 de notre Psaume.

L'explication finale du "c'est pourquoi" rejoint ainsi celle qu'Athanase avait donnée à propos de *Phil.* 2. Une telle conjonction ne signifie pas la récompense d'une vertu, mais la cause de l'onction: "Tu es Dieu, c'est pourquoi tu as été oint, car la nature créée n'était pas apte à cela". Si d'ailleurs le Christ a aimé la justice et haï l'impiété, c'est aussi une preuve de sa divinité (et non une cause de sa divinisation), car Dieu seul aime la justice et hait l'impiété. "Rendons à l'homme" conclut Athanase, "ce qui est de l'homme, et à Dieu ce qui est de Dieu", où l'on reconnaît un principe fondamental de son exégèse[27].

---

[24] C'est la lecture traditionnelle du psaume comme prouvant l'existence d'un Dieu à côte du Père.

[25] *Contra Arianos* I, 49, p. 101.

[26] *Ibid.* I, 47, p. 97.

[27] *Ibid.* I, 52, p. 105. Le principe est clairement énoncé en I, 29: "Le but et la marque distinctive de l'Ecriture, comme je l'ai souvent dit, est d'annoncer une double doctrine sur le Sauveur: qu'il était toujours Dieu et Fils, étant Verbe, Splendeur et Sagesse du Père, et que, plus tard, pour nous, ayant pris chair de la Vierge Marie, il s'est fait homme..." (p. 145).

CONCLUSION

Si l'on compare l'exégèse que donne Athanase de *Phil.* 2 et celle du *Ps.* 44, on voit que ce sont les arguments théologiques qui décident de l'interprétation d'un verset.

La théologie et l'exégèse d'Athanase se situent toutes deux à la fois dans le prolongement de la tradition et dans son respect. Chez Origène, par exemple, l'exaltation du nom du Christ était liée au pouvoir qu'il a "au ciel, sur terre et aux enfers", et sa gloire, il la possède parce qu'il est l'émanation du Père. Il faut noter aussi que cette exaltation commence, à son avis, quand Dieu est reconnu être parmi nous, au moment du baptême du Christ. Athanase prolonge cette réflexion: l'universalité du pouvoir du Christ comprend son pouvoir sur sa propre humanité qui est une humanité "pour nous". La gloire et l'onction, le Christ les reçoit du Père, mais *par* lui-même puisque toute est par lui.

De la tradition, Athanase reçoit non seulement une interprétation des textes, mais aussi l'héritage d'une certaine polémique puisque le *Contre Celse* attribue déjà l'idée que le Christ, dans le *Psaume* 44, serait oint parce qu'il a aimé la justice plus que les autres — c'est-à-dire en raison de ses mérites — à un "Juif". Athanase traite lui-même les Ariens de "judaïsants". L'utilisation de l'argument théologique, enfin, entraîne une manière particulière de citer les Ecritures. Les versets sont, en effet, groupés non plus parce qu'ils représentent un usage scripturaire commun de tel mot ou de telle expression, ou parce qu'ils témoignent d'une correspondance typologique entre Ancien et Nouveau Testaments, mais parce qu'ils attestent la "pensée de L'Église". Aussi des formules du credo viennent-elles confirmer l'interprétation.

Ce faisant, Athanase nous révèle, d'une manière générale, le type de rapport que les chrétiens de son temps entretiennent avec l'Ecriture. Il ne s'agit pas pour eux de se référer à un texte écrit, mais à un texte vivant d'une vie ecclésiale. C'est pourquoi certains arguments ne seraient pas reçus aujourd'hui. Non seulement le texte est vivant de toute une histoire, mais il est lié à toute la vie de l'Église, et la liturgie, ici celle du baptême, fait elle aussi partie obligée de l'exégèse. Ces derniers points nous rappellent l'enjeu de toute exégèse, qui n'est pas moins que la vie du peuple de Dieu.

Faculté de Théologie catholique
9 place de l'Université
67084 Strasbourg Cedex
France

Mariette Canévet

Stefano Parenti

Testimoni sconosciuti di preghiere dell'ambone

Alla fine degli anni '20 P. Nilo Borgia ieromonaco di Grottaferrata dava alle stampe una traduzione italiana di oltre quaranta preghiere del genere detto "dell'ambone"[1] desunte quasi tutte dai codici conservati nell'insigne biblioteca del monastero tuscolano.[2] In quell'occasione egli manifestava il desiderio di pubblicarne in seguito anche il testo greco, lavoro che invece venne dato alle stampe trenta anni dopo dal confratello Teodoro Minisci,[3] venendo ad aggiungere nuovi materiali alle collezioni di ὀπισθάμβωνοι in precedenza edite o descritte dai ricercatori russi Porphirij Uspenskij, N. Orlov ed A. Dmitrievskij.[4] Più recentemente A. Jacob ha a sua volta contribuito notevolmente ad ampliare le conoscenze in materia con una serie di articoli riguardanti la tradizione delle preghiere dell'ambone in Italia meridionale.[5]

Con questo scritto intendo qui segnalare altri quattro testimoni sconosciuti o poco noti delle preghiere ὀπισθάμβωνοι con qualche riga di commento.

---

[1] Per la discussione terminologica si vedano i contributi di G. I. Passarelli, "Osservazioni liturgiche", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, ns. 33 (1979), 85-91 e di A. Jacob, "Ou était récitée la prière de l'ambon?", Byz 51 (1981), 306-315.

[2] N. Borgia, *Gemme eucaristiche della Primavera della Chiesa*, Torino, 1929.

[3] T. Minisci, "Le preghiere ΟΠΙΣΘΑΜΒΩΝΟΙ dei codici criptensi", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 2 (1948), 65-75. 117-126; Ibid. 3 (1949), 3-10. 61-66. 121-132. 185-194; Ibid. 4 (1950), 3-14.

[4] P. Uspenskij, *Первое путешествіе в Афонскіе монастыри и скиты в 1845-1846 годы*, II, 1, Kiev, 1877, (opera non reperibile); M. I. Orlov, *Литургія св. Василія Великаго*, St. Peterburg, 1909; DMITR II, Kiev 1901.

[5] A. Jacob, "Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 37 (1966), 17-51; Id., "Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon", *ibid.* 38 (1967), 109-144; Id., "Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226", *ibid.* 42 (1972), 109-139.

OCP 62 (1996) 197-205

1. Mosca GIM gr. 27 (X sec.)

Forse più noto agli storici del culto attraverso la vecchia collocazione *Sevastianov 474*, il *Mosca gr. 27* è uno dei più preziosi testimoni dell'eucologio bizantino che sia giunto fino a noi. Redatto, per gli elementi costantinopolitani, in massima parte da un eucologio pre-iconosclasta, risulta in pari tempo segnato da un forte influsso dell'eucologia hagiopolita.[6]

Nell'unico foglio superstite dell'indice sotto il numero ϛη´ figura il titolo ὀπιστάμβωνα τῶν ἑορτῶν,[7] ma purtroppo nessuna di queste preghiere si è conservata. Tuttavia una preghiera fuori serie per la festa della Teofania, posta in appendice al rito di benedizione dell'acqua nella festa omonina, è giunta fino a noi. La preghiera sembra essere inedita e, nonostante il titolo che la collega alla Teofania, niente nel testo fa riferimento a quella festa.

Merita invece attenzione la caratteristica frase ἀξίους ἡμᾶς ἀπέργασαι τοῦ σοῦ ἁγιασμοῦ, attestata con qualche variante nella tradizione manoscritta della Liturgia di Giacomo,[8] fatto che potrebbe ricondurre il testo ad una matrice gerosolimitana.

1. (46rv) *Εὐχὴ ὀπιστάμβωνος τῶν ἁγίων Θεοφανίων.*

Πρόσδεξαι πάντων ἡμῶν τὰς δεήσεις, Δέσποτα παντοκράτορ, <ὁ> πληρῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα· σὺ τῶν σῶν ἱκετῶν ἐπάκουσον[a], ὁ Θεός, καὶ εἰσελθέτω ἡ προσευχὴ ἡμῶν ἐνώπιόν σου, Κύριε·[b] χάρισαι τοῖς δούλοις σου τὸν ἱλασμόν σου, καὶ ἀξίους ἡμᾶς ἀπέργασαι τοῦ σοῦ ἁγιασμοῦ, καὶ σῶσον ἡμᾶς ὑπὸ τὴν σκέπην σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς πάντων τῶν ἐλπιζόντων ἐπὶ σοί[c].

[6] Descr. A. Viktorov, *Московскій Публичный и Румянцевскій Музей, Собраніе Рукописей П. И. Севастиянова*, Moskva 1881, 5-7; M. Arranz, "Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (1). Étude préliminaire des sources", OCP 48 (1982), 304-305; ampio studio della problematica liturgica in S. J. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X/XI Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau*, Tesi di dottorato n. 353 del Pontificio Istituto Orientale, Roma 1991 (inedita). Ringrazio vivamente l'Autore per avermi fatto dono di un esemplare del suo lavoro.

[7] *Mosca gr. 27*, f. 3r. Notare qui e nella sottostante edizione la forma ὀπιστάμβωνα per ὀπισθάμβωνα per cui vd. A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar chiefly of the Attic Dialect*, London 1897, § 627; S. B. Psaltes, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, Göttingen, 1913, § 139; G. Rohlfs, *Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1949, 4), Münich, 1950, § 42.

[8] A. Jacob, "Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barb. gr. 336", OKS 15 (1966), 35-38.

Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν[d] μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

[a] cfr. Sir 36,22; [b] Ps 87,3; [c] cfr. Ps 17,31c; [d] Rom 6,23 et al.

2. Paris Coislin 214 (XII sec.)

È questo un eucologio periferico di non facile localizzazione, da situare con tutta probabilità in Grecia.[9] La maggior parte del codice (ff. 76r-236v) è occupata da un lezionario dell'apostolo e vangelo sabato-domenicale per tutto l'anno.[10] La serie delle preghiere dell'ambone destinate alle "Feste del Signore", tutte già edite, è stata copiata alla fine della sezione eucologica del libro senza alcuna apparente relazione con i formulari eucaristici (ff. 1r-34v). Come testo di riferimento viene indicata l'ultima edizione o descrizione disponibile, dove sarà possibile trovare ulteriori referenze.

Εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν.

1. (71rv) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῶν Χριστουγέν<ν>ων.*

Δέσποτα Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πρὸ πάντων αἰώνων ἀπαθὴς ἐξ ἀνάρχου Πατρὸς ἐκλάμψας,... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 128).

2. (71v-72rv) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῶν Φώτων.*

Ἄφατος <ἡ πρὸς> ἡμᾶς ἀγαθότης σου, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν ηὐδόκησας ἐκ γυναικὸς ἀφθόρου ἐνανθρωπῆσαι... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 115).

3. (72r) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν Ὑπαπαντήν.*

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν ἐξαποστείλας εἰς τὸν κόσμον,... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 115).

[9] Descr. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Troisième partie: Ancien Fonds Grec Belles-Lettres. Coislin-Supplément - Paris et Départements*, Paris 1888, 157; R. Devreesse, *Catalogue des Manuscrits grecs, II: Le Fonds Coislin*, Paris 1945, 195-196.

[10] Non segnalato nel repertorio di K. Aland, *Kurzgefasste Liste der Handschriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1962.

4. (72r-73r) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὸν εὐαγγελισμόν.*

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ συνάναρχος τῷ Πατρὶ καὶ συναΐδιος τῷ παναγίῳ Πνεύματι... (Jacob, "Nouveaux documents", 112).

5. (73rv) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὰ Βαΐα.*

Ὑμνοῦμέν σου τὴν ἄφατον συγκατάβασιν, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν,... (Jacob, "Nouveaux documents", 113).

6. (73v) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης κυριακῆς.*

Μονογενὴ Υἱὲ καὶ Λόγε τοῦ Θεοῦ, ὁ ἀχώριστος τοῦ Πατρὸς καὶ δι' ἡμᾶς ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος... (Jacob, "Prières du Barberini", 29).

7. (73v-74r) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν ἀναλήψιμον.*[11]

Ὕψωσον ἡμῶν, Δέσποτα, πρὸς οὐρανὸν τὰ φρονήματα... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 129).

8. (74rv) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν ἁγίαν πεντηκοστήν.*

Ἐπάκουσον ἡμῶν, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς... (Jacob, "Nouveaux documents", 116).

9. (74v-75r) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν μεταμόρφωσιν.*

Δέσποτα Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἀνάγαγε ἡμᾶς εἰς τὸ τῆς ἀγάπης ὑπεράγιον ὄρος,... (Jacob, "Nouveaux documents", 129, 137).

10. (75rv) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ θανάτου τὴν ἄφθορον μητέρα σου τῆς προσκαίρους ζωῆς... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 124).

11. (75v-76r) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.*

Δέχου τοίνυν, εὐμενεστάτη, τίμια δῶρα καὶ σοὶ μόνῃ ἁρμόζοντα, παναγία Παρθένε... (Jacob, "Nouveaux documents", 123, 135).

---

[11] La stessa forma inconsueta anche nel f. 98v.

3. ATENE ETHN. BIBL. 685

Datato al XV secolo nel laconico catalogo del Sakkellion,[12] l'eucologio è stato intensamente utilizzato da P. Trempelas nei suoi studi testuali sulle Liturgie eucaristiche e diverse preghiere dell'eucologio secondo i codici di Atene.[13] Con tutta probabilità la datazione del Sakkellion deve essere però arretrata di almeno due secoli, dato che il codice presenta forti arcaismi redazionali quali la disposizione dei formulari eucaristici (Basilio-Crisostomo),[14] la presenza dell'ufficio post-vespertino della *Pannychis* (pp. 57-64)[15] e dell'unzione crismale secondo la tradizione di Costantinopoli (p. 107).[16] Come nel *Paris Coislin 214* la serie delle preghiere dell'ambone non è posta in alcuna relazione redazionale con i formulari eucaristici e precede immediatamente, allo stesso modo del codice di Parigi, un'antologia di letture neotestamentarie da identificare — cito il repertorio di Aland — dubitativamente con l'attuale *Atene Ethnikê Bibliothekê 3*, datato questa volta al XII secolo.[17]

1. (183-184) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῶν Χριστουγέννων.*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πρὸ πάντων αἰώνων ἀπαθῶς ἐξ ἀνάρχου Πατρὸς ἐκλάμψας, ἐπὶ ἐσχάτοις δὲ τοῖς καιροῖς ἐκ Παρθένου παναγίας ἀρ<ρ>ύπως σαρκωθείς... (cfr. sopra n. **1**).

---

[12] I. Sakkellion, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*. Atene 1892, 126.

[13] P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 15) Atene 1935; Id., *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I-II, Atene, 1950-1955, utilizzando in ambedue i lavori la sigla K.

[14] Già segnalato in S. Parenti, "Fonti ed influssi italo-greci nei frammenti dell'Eucaristia bizantina nei 'Fogli Slavi' del Sinai (XI sec.)", OCP 57 (1991), 154, n. 26.

[15] Sul quale si veda M. Arranz, "Les prières presbytérales de la 'Pannychis' de l'ancien Euchologe byzantin et la 'Panikhida' des défunts", I, OCP 40 (1974) 314-343, dove però del codice di Atene non viene fatta menzione.

[16] M. Arranz, "Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (8). IVème partie. L'«Illumination» de la nuit de Pâques", OCP 53 (1987), 84, sigla A (formule simple, une seule fois).

[17] Aland, *Kurzgefasste Liste*, 230 sotto la sigla *l* 426, la cui descrizione — cm. 16,1 x 13,2 -21 righe per pagina — ben corrisponde al codice 685 di Atene (*l* 1508) che ha lo stesso numero di righe e misura cm. 16 x 12, essendo ambedue di pergamena. Devo però notare che il microfilm del codice conservato presso l'Istituto per il Nuovo Testamento di Münster, da me utilizzato per il presente lavoro, porta la segnatura Atene Ethn. Bibl. 2099B, che però non trova riscontro nel *Kurzgefasste Liste* di K. Aland, per non parlare del catalogo del Sakkellion.

2. (184-186) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῶν Φώτων.*

Ἄφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς ἀγαθότης σου, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν ηὐδόκησας ἐκ γυναικὸς ἀφθόρου ἐνανθρωπῆσαι,... (cfr. sopra n. **2**).

3. (187-188) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ Πάσχα.*

Λαμπρὰ ἡμῖν καὶ σωτήριος σήμερον ἡμέρα ἀνέτειλεν, ἀδελφοί, ἡ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνάστασις,... (cfr. sopra n. **5**).

4. (189-191) *Ὀπισθάμβωνος τῇ κυριακῇ τῆς ἁγίας ν́.*

Ὁ τὴν σὴν ἀνάβασιν μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν εἰς οὐρανοὺς οἰκονομήσας,... (Jacob, "Prières du Leningrad 226", 130).

5. (191-193) *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.*

Δέχου τοίνυν εὐμενεστάτη δῶρα τίμια καὶ σοὶ μόνῃ ἁρμόζοντα, παναγία Παρθένε,... (cfr. sopra n. **11**).

4. Grottaferrata Γ.β. I (XII/XIII sec.)

Conosciuto in base ad una tardiva tradizione locale come "l'eucologio di Bessarione", il codice segnato Γ.β. I è uno dei pochi codici liturgici non italo-greci conservati nella biblioteca di Grottaferrata.[18] Sempre secondo fonti locali riprese e divulgate da J. Goar, l'eucologio sarebbe anche stato utilizzato nell'ambito delle discussioni liturgico-dogmatiche del Concilio di Firenze,[19] ma nei relativi *Acta*, editi criticamente a cura del Pontificio Istituto Orientale, non ne viene mai fatta menzione.[20]

Delle quindici preghiere dell'ambone del codice (ff. 109r-115r), le tredici relative alla Liturgia eucaristica sono già state pubblicate da Minisci,[21] mentre le prime due destinate ai vespri sono ancora inedite.[22]

[18] Descr. A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae...*, Tusculani (= Grottaferrata) 1883, 235-244; Arranz, *Sources*, 290-295; vd. anche M. Petta, "L'Eucologio ed altri cimeli del Cardinale Bessarione nell'Abbazia di Grottaferrata", in *Il Cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972)*, Roma 1974, 125-128. Per la datazione seguo A. Strittmatter, "The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar", *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933), 330, nota 2.

[19] M. Arranz, "Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence", in G. Alberigo (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989* (Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanensis XCVII), Leuven, 1991, 407-427.

[20] Cfr. ConcFl.

[21] Cfr. sopra alla nota 3, sigla di edizione **a**.

1. (109rv) *Εὐχὴ ἀπολυτικὴ ἑσπέρας σαββάτου.*

Παντοδύναμε Χριστὲ ὁ Θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων[a] ὡς ἐν ἑσπέρᾳ διὰ σαρκὸς ἐν κόσμῳ λάμψας δικαιοσύνης ἥλιος[b], καὶ τὸ σκότος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου διασκεδάσας, ὁ τῷ πάθει σου χαρισάμενος τὴν ἀπάθειαν καὶ τῇ τριημέρῳ σου ἀναστάσει τῆς ἐν ᾅδῃ ἡμᾶς ζοφερᾶς καταδύσεως ἐλευθερώσας καὶ πρὸς φῶς ἀνέσπερον καὶ ζωὴν χειραγωγήσας αἰώνιον, πρόσδεξαι ἡμᾶς καὶ νῦν προσκυνοῦντας σου[c] τὸ κράτος καὶ τὰς ἐπιλυχνίους λατρείας σοι προσκομίζοντας· καὶ χάρισαι ἡμῖν ἁμαρτιῶν ἄφεσιν καὶ παθῶν ἀλλοτρίωσιν· σκέπασον ἡμᾶς ἐν τῇ τῶν πτερύγων σου σκέπῃ[d] καὶ ἐξελοῦ πάσης ζοφερᾶς καὶ σκοτεινῆς τῶν δαιμόνων ἐπιβουλῆς καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων ἐπιθέσεως· ἀξίωσον τὸν νυκτερινὸν στάδιον ἀπειράστους διελθόντας ἐπισυναχθῆναι καὶ παραστῆναι πρὸς τὴν δοξολογίαν σου καὶ τῷ φωτὶ καταλαμφθῆναι τῆς σῆς ζωοποιοῦ ἀναστάσεως.

Σὺ γὰρ εἶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν[e] καὶ ἀνέσπερον, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

[a] Haebr 9,26; [b] Ma 3,20; [c] cod. σοι; [d] cfr. Ps 16,8; [e] Jo 1,9. I Jo 2,8.

2. (109v-110r) *Εὐχὴ ἑτέρα ὁμοίως.*

Δέσποτα Θεὲ θεῶν καὶ Κύριε τοῦ ἐλέους, ὁ τοῖς ζωοποιοῖς σου παθήμασι λύσας τῆς τοῦ προπάτορος κατάρας τὸ ἐπιτίμιον, ὁ τῇ ζωηφόρῳ σου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει τὸν πεσόντα συνεγείρας καὶ τὴν παμφάγον τοῦ ᾅδου γαστέρα διαρρήξας, καὶ τοῦτον τῇ σῇ σφαγῇ λαβὼν δοριάλωτον, διάρρηξον τὸ τῶν ἡμετέρων χειρόγραφον πταισμάτων· φώτισον τὰς καρδίας ἡμῶν τῷ ἀσβέστῳ φωτί σου· χάρισαι ἡμῖν καὶ ἐξ ὕπνου ἐγειρομένοις λατρεύειν σοι ἐν κατανύξει ψυχῆς.

Σὺ γὰρ ἡ σωτηρία ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

La presenza di una serie di preghiere dell'ambone per varie feste nel *Paris Coislin 214* e nell'*Atene Ethnikê Bibliothêkê 685* trova riscontro oltre che nel *Mosca gr. 27*, anche in altri due eucologi palestinesi i *Sinai gr. 958* (XI sec.), e *973* (a. 1152/1153).[23] Rispetto alle analoghe collezioni copiate in Italia meridionale nel corso del X e dell' XI secolo in codici come il *St. Petersburg GPB gr. 226* ed i *Grottaferrata Γ.β. IV, X* e *VII* è molto significativo che i testimoni orientali abbiano omesso le preghiere proprie per le

[22] Le stesse preghiere sono state pubblicate dal *Paris Coislin 213* (a. 1027) da J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église. Dissertatio ad Lauream*, Roma 1983, 142-143, ma si tratta di una edizione in proprio per il conseguimento del titolo dottorale, e quindi di limitatatissima diffusione.

[23] Descr. DMITR II, 21-23, 87.

domeniche di Quaresima. Come ha avuto modo di dimostrare S. Janeras, le preghiere dell'ambone per queste domeniche si ispirano al lezionario di Gerusalemme,[24] quindi è possibile che i redattori le abbiano espunte,[25] ritenendole incompatibili con la tradizione bizantina che si andava sempre più affermando in Oriente.[26] Del resto l'ipotesi di una provenienza gerosolimitana delle preghiere dell'ambone festive era già stata avanzata da A. Baumstark.[27]

Ad una matrice agiopolita penso che vadano ascritte anche le due preghiere che il *Grottaferrata Γ.β. I* condivide con il *Paris Coislin 213*, scritto a Costantinopoli nel 1027. In effetti la terminologia εὐχὴ ἀπολυτικὴ rimanda piuttosto a quella eucologia supplementare detta τῆς ἀπολύσεως che viene a chiudere le sinassi eucaristiche ed orarie tanto in Oriente che in Italia meridionale.[28] La provenienza agiopolita dell'intera serie di preghiere dell'ambone dei codici di Parigi e di Grottaferrata mi sembra che possa essere provata dalla presenza al loro interno delle preghiere "ἀπολυτικαὶ τῆς συνάξεως" Μεσίτα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν... ed Ἄφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπησις σου, Κύριε...[29] che compaiono nel rotolo *Vati-*

[24] S. Janeras, "L'antico «Ordo» agiopolita di Quaresima conservato nelle preghiere italo-greche dell'ambone", *Ecclesia Orans* 5 (1988), 77-87.

[25] La stessa soluzione verrà adottata molti secoli dopo in occasione dell'edizione del 1950 dello Ἱερατικόν di Roma, dove vennero stampate (pp. 295-308) le preghiere dell'ambone per le sole feste del Signore e della Madre di Dio.

[26] Non esiste ancora uno studio complessivo sull'importante fenomeno della bizantinizzazione liturgica dei patriarcati melkiti, per il momento si può vedere C. Korolevsky (C. Karalevsky), *Histoire des patriarchats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours*, I, Roma 1910, 5-9, 12-21; C. Charon (= Id.), "Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem)", *XPYCOCTOMIKA, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Roma, 1908, 473-497; P. De Meester, *Grecques (Liturgies)*, DACL VI.2, 1605-1608; J. Nasrallah, "La Liturgie des Patriarchats melchites de 969 à 1300", OC 71 (1987), 156-181.

[27] A. Baumstark, *Zwei syrisch erhaltene Festgebete der byzantinischen Ritus*, OC ser. 3, 14 (1936), 52-67.

[28] Esempi in S. Parenti, "La Celebrazione delle Ore del Venerdì Santo nell'Eucologio Γ.β. X di Grottaferrata (X-XI sec.)", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, ns. 44 (1990), 81-125.

[29] Descr. DMITR II, 1013-1014

cano gr. 2282 (IX sec.), il più antico testimone in lingua greca della Liturgia siro-palestinese di S. Giacomo.[30]

Le preghiere vengono così a testimoniare un ulteriore influsso in epoca post-iconoclasta della Liturgia di Gerusalemme su quella di Costantinopoli che ancora necessita di essere adeguatamente quantificato e studiato[31].

Via Leon Pancaldo, 50
I-00147 Roma

Stefano Parenti

[30] Per motivi che restano ignoti B. Ch. Mercier (*La Liturgie de saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* [PO 26.2, 115-256], Paris, 1946), ha omesso di pubblicarne il testo che resta accessibile soltanto attraverso l'edizione di G. Cozza-Luzi in *Nova Patruum Bibliotheca* X, 2, 105-110.

[31] Cfr. R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville MN 1992, 57; M.-F. Auzépy, "De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècle): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène", *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 183-218, spec. 216.

RECENSIONES

Armeniaca

Les Lusignans et l'Outre-Mer, Actes du Colloque (Poitiers-Lusignan 20-24 Octobre 1993), Université de Poitiers s.d. [ma 1995], pp. iv + 324.

Levon V Lusignan, l'ultimo re della «piccola Armenia» di Cilicia, morì esule a Parigi nel novembre 1393. Per il VI centenario è stato organizzato un importante convegno di studi sull'ambiente storico degli ultimi Lusignan, sotto la spinta di Claude Mutafian, attivissimo cultore di storia armena, e di Jean-Pierre Arrignon, Decano dell'Università di Poitiers. Gli atti, pubblicati con notevole celerità, si compongono di trentacinque brevi comunicazioni, relative alla Cilicia, Cipro e alla Terrasanta dal XII al XV secolo [a eccezione di J.-P. Mahé, che ha parlato di «Dragons et serpents dans les traditions arméniennes» (181-9)]. Le comunicazioni sono in francese, a eccezione dei testi di N. Coureas, P. W. Edbury, A. Nassibyan e V. Nersessian, redatti in inglese (solo per Edbury vi è anche un riassunto in francese). Chiudono il volume alcuni utili prospetti geografici e genealogici (316-21); da segnalare varie imprecisioni nella «Table des matières» (322-3).

Nel volume, le comunicazioni seguono l'ordine alfabetico. Mi sembra quindi utile ricordarle secondo un criterio tematico:

Fonti storiche. D. Bundy, sull'importanza della cronaca detta *Les gestes des Chyprois* anche per la storia della Cilicia (59-66); A. Bozoyan, sui documenti giuridici del Regno di Cilicia (54-8); G. Grivaud, sulla documentazione degli arconti greci di Cipro (150-8); A. Ilieva, sull'immagine dei Lusignan nella storiografia cipriota (159-62); G. Karagesyan, sull'immagine dei Lusignan nei romanzi cavallereschi francesi del XIV secolo (163-7); D. Sinor, sulla descrizione dei mongoli nella *Flor des estoires de la Terre d'Orient* di Hayton/Het'um (276-80).

Avvenimenti, politica, diplomazia. J. France, sulla strategia degli armeni durante la prima Crociata (141-9); A. Nassibyan, sulla regina Zabel di Cilicia (211-7); J.-Cl. Cheynet, su Cipro nel XII sec. (67-77); N. Coureas, sui rapporti tra Papato e re d'Armenia nella prima metà del XIV sec. (99-108); P. W. Edbury, sull'arrivo dei Genovesi a Cipro (132-40); C. Otten-Froux, sul mancato ritorno di Giacomo I a Cipro (228-40); due comunicazioni di F. De Caria e D. Taverna, sui rapporti tra Lusignan e Savoia prima del 1432 (109-111); sul matrimonio di Luigi II di Savoia e Anna Lusignan di Cipro (112-21); J. Paviot, sui rapporti tra i Lusignan di Cipro e i duchi di Borgogna (241-50).

Economia e società. G. Dédéyan, sugli armeni a Cipro dalla fine dell'XI all'inizio del XIII sec. (122-31); L. Balletto, sui Genovesi a Cipro (28-46); M. Balard, sui rapporti con la Famagosta genovese, dal 1374 al 1464 (16-27); D. Stöckly, sul commercio veneziano a Cipro tra XIV e XV sec. (281-9); N. Christofidou, sulla vita quotidiana a Cipro a cavallo tra XIV e XV sec. (78-88).

Storia religiosa. H. M. Bartikian, sui rapporti fra Chiesa armena e Chiesa bizantina (47-53); V. Nersessian, sulla teologia di Nersēs Šnorhali (218-27); G. Ter-Vartanyan, sulle influenze latine nelle varianti del *Maštoc'* (290-2); B. L. Zekiyan, sulle dispute religiose nel XIV secolo (305-15).

Arte e cultura. K. Yuzbašyan, sull'identità armena in Cilicia (292-300); C. Asdracha, sui rapporti linguistici nella Cipro dei Lusignan (11-5); K. Ciggaar, su scambi culturali e traduzioni sotto i Lusignan (89-98); L. Zakaryan, sulla visita in Cilicia, nel 1357/8 di Avag, miniatore della Grande Armenia (301-4); A. Arevšatyan, sui manoscritti liturgico-musicali di Cilicia (5-10); R. Kévorkian, sui manoscritti di Cilicia nelle «Collections royales» di Francia (168-79).

I Lusignan. Cl. Mutafian, su Levon V Lusignan (201-10); M. Maupilier, sui Lusignan del Bas-Poitou (190-200); W. Rudt de Collenberg (qui commemorato da J. Richard, 3 s.), sulle vicende della casata successivamente al 1418 (260-75); J. Richard, su un discendente illegittimo del XV secolo (251-9); L. Missir, discendente dei Lusignan, sul ramo dei Cardona (173-9).

G. Traina

Biblica

Paul Nadim Tarazi, *The Old Testament: An Introduction* I: Historical Traditions, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1991, pp. xii + 173.

P. N. Tarazi, Professor of Old Testament at St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, offers us in the present work, the first in a three-volume series, an introduction to the Old Testament, his point being that this can best be understood when read collectively (p. 1). In order to achieve this, he intends to follow the various historical traditions in Israel and Judah and show how through re-reading and blending they came to form the part of the Old Testament under consideration (pp. 6-7).

We may exemplify Tarazi's approach by the way he brings out that, the experience of the tribes of Ephraim, Benjamin and Judah are more important than that of the tribes of Asher, Issachar, Zebulon, Naphtali, Reuben, Simeon, and Gad (p. 21). Great importance is given to Ephraim, for whom *the* theophany was the exodus (p. 41, see also p. 144; on the exodus-connection of the Lord see p. 34). If the tradition of exodus and the covenant at Sinai was formed during the Ephraimite tribal gatherings at Kadesh, not all Ephraimites, so argues Tarazi, need to have been in Egypt (p. 38). Ephraim's ascendancy is further reflected in the location of Shiloah in the heart of her territory and Samuel, of Ephraimite ancestry, was able to impose himself (p. 51). Pressure to have a king came from Benjamin (pp. 52-53); Saul was a Benjamite. David could never have become king without the support of the Northern tribes, especially Ephraim (p. 53). In the books of Samuel and of Kings it is not Saul or David who occupy centre-stage but Samuel (p. 108).

Another example of Tarazi's approach is the way Abraham, in the priestly re-reading of traditions, comes to dislodge Moses as the central figure in relation to the Lord of the exodus (p. 130). Thus, the Abrahamaic covenant becomes *the reason* for God's intervention at the exodus (p. 128). Part of Abraham's fascination lies in the unconditionality of God's covenant with him, in which no difference is made between Israelites and non-Israelites (p. 129).

The story is told in a clear and lively fashion. Given the copious references to Ephraim and the other tribes, I miss a good map of the region, and in particular of Palestine, which could have greatly enlightened the reader's task (cf. p. 7). Within the framework of collective readership biblical scholars may want to nuance this point or that. Thus, when on p. 135, in connection with Gen 1, 2-3, Tarazi says that «God created the world out of literally nothing» one would have expected some reference to Hebrew philology and literary genres; but secondary literature, in spite of the useful Selected Bibliography on pp. 159-160, is not a strong point of this work. Taken as a whole, the book is nonetheless a welcome sign of the times: the more Orthodox dedicate attention to Biblical studies the more Christian traditions at large, and dialogue between them in particular, are likely to profit from it, not least of all Orthodoxy itself.

E. G. Farrugia, S.J.

Byzantinica

Dumbarton Oaks Papers 48, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1994, pp. vi + 286.

Il presente tomo si apre con due lunghi e forbiti saggi: il primo a cura di C. Foss, The Lycian Coast in the Byzantine Age, pp. 1-52, sul quale diremo alla fine, ed il secondo, opera di Th. E. A. Dale, *Inventing* a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, ca. 1000-1300, pp. 53-104. Quest'ultimo è una stringata analisi sulle "ideologie" presenti nei due cicli pittorici avutisi nella cattedrale di Aquilea ed in S.

Marco a Venezia, un'analisi che termina con una chiusa avutasi qualche anno fa, la nomina, cioè, del vescovo di Aquilea a patriarca titolare quasi ad attenuare la mancanza di quanto gli affreschi proclamavano ed esigevano otto secoli or sono. L'Evangelista Marco, ben si sa, è per antonomasia ritenuto il civico patrono di Venezia, ma, ancor noto, egli è l'apostolo della chiesa di Aquilea. Il travaglio, i conflitti con le rivalità politiche perpetratesi fra queste due antiche sedi sono illustrate rispettivamente dalle e nelle due chiese dalla *ripresentazione* di un passato sacro foggiato propagandisticamente ed a proprio uso per sottolineare il rapporto peculiare del santo alla sede episcopale. Un aspetto sofisticato ed elitario della cultura bizantina al tempo macedone è il soggetto di H. Maguire, Epigrams, Art, and the "Macedonian Renaissance", pp. 105-115; un'ottima edizione è il contributo offerto da W. Hörandner, A Cycle of Epigrams on the Lord's Feasts in Cod. Marc. Gr. 524, pp. 117-133. Si hanno poi i seguenti saggi: A.-M. Talbot, Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art, pp. 135-165; J. Alchermes, *Spolia* in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse, pp. 167-178; A. Alexakis, A Florilegium in the Life of Nicetas of Medicion and a Letter of Theodore of Studios, pp. 179-197; J. C. Anderson, The Palimpsest Psalter, Pantokrator Cod. 61: its Content and Relationship to the Bristol Psalter, pp. 199-220; J. Cotsonis, The Virgin with the "Tongues of Fire" on Byzantine Lead Seals, pp. 221-227; E. J. W. Hawkins and L. James, The east Dome of San Marco, Venice: a Reconsideration, pp. 229-242 (una rilettura di questa sezione alla luce dello stile e della paleografia); E. Trapp, Lexicographical Notes, illustrating Continuity and Change in Medieval Greek, pp. 243-255; D. J. Stanley, New Discoveries at Santa Costanza, 257-261; St. E. Sidebotham, University of Delaware Fieldwork in the Eastern Desert, 1993, pp. 263-275; R. Mark and Ah. S. Cakmak, Mechanical Tests of Material from the Hagia Sophia Dome, pp. 277-8.

Lo studio di Foss (pp. 1-52) analizza in dettaglio i distretti lungo la costa concernenti i seguenti territori: Telmessus, Xanthus, Patara, Aperlae, Cyaneae, Myra, Limyra e Phaselis. Attentamente Foss ha scelto questi territori urbani perchè essi sono stati o sono ad oggi oggetto di scavi archeologici; questo rende l'uso dei dati assunti più sicuro nella sua argomentazione. L'intento dell'Autore è di presentare la parabola storica (prosperità e declino) dei siti dalla tarda antichità fin circa la fine del XII secolo, e, ancora, la relazione fra le città e il rispettivo loro territorio (per una buona messa in opera di questo metodo sulla città di Iasos, cf *Annali della Sc. Normale di Pisa*, ser. iii, 23 [1993] 847-998). C. Foss ha già scritto sulla Licia, ma già da molto tempo addietro era volto a studiare l'evoluzione della *polis* in Asia Minore dalla fine della tarda antichità. La conclusione raggiunta sembra essere relativamente comune a tutti i siti presi in esame sulla costa licia: la prosperità delle città costiere raggiunge l'apice nel v-vi sec. (sostanzialmente

i nuovi monumenti che si costruiscono in questo tempo sono le grandi chiese che creano nuovi parcellari urbani; mura difensive, cisterne, strutture termali e case formano un discorso diversificato anche quando alcuni di questi edifici si trovano all'interno di una città ridotta a cittadella fortificata), quando il commercio marittimo era florido e la costa qui trattata offriva ottimi scali fra il sud e la capitale. Ben poco sappiamo del rapporto di queste città con l'entroterra montagnoso (a parte la presenza di villaggi citati in relazione al monastero di Sion la cui identificazione resta ancora una congettura), e questo aspetto resta ancora aperto alla ricerca attraverso una minuziosa analisi documentaria sul terreno delle città nominate. Giustamente Foss rileva l'inizio del declino con il probabile arrivo in Licia dei Persiani, e certamente con l'avvento arabo (cf la bibliografia stabilita da R. Jacobek in *Akten des II. Inter. Lykien-Symposions*, ii, Wien 1993, 249 e ss.; H. Hellenkemper, Lykien und die Araber, *ib.* i, 99-106); una fugace ripresa, sotto i Macedoni, si nota a Xanthos, a Myra, a Cydna, ma la perdita a Manzikert apre definitivamente un periodo di profondo sconvolgimento e collasso di vita sociale che appare di molto diminuita in età comnena. Il saggio di Foss è ricco di spunti e logico nella sua evoluzione, sempre rifacendosi a materiale archeologico e, quando raramente si da il caso, a fonti storiche. Data la grande ampiezza della geografia esaminata, sembra opportuno offrire in questa sede ulteriori spunti sugli stessi siti. Per la regione di Telmessus-Macri, cf. Sh. Tsuji (ed.), *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey)*, Osaka 1995; il bagno di Lydae e l'altro su Domuz ada (nel golfo di Telmessus), quest'ultimo affiancato da una basilica mosaicata e da tombe sono stati rilevati da chi scrive in *OCP* 57 (1991) 179-198; l'isola di Gemile e l'adiacente Karacören debbono leggersi all'interno del territorio di Levissus e Perdichiae, includendo cioè anche Yarın Ada sulla costa opposta: tutto questo esteso territorio, certamente florido nel v e vi sec. presenta fasi pittoriche e murarie fino al xii sec.; per il graffito arabo presente nella chiesa di Karacören (Foss p. 9), si può controllare i graffiti arabi di Cnidos che indicano una data relativamente esatta (Ruggieri, OCP 58 [1992] 549-551). Nella discesa lungo la costa, verso Cydna, i siti di Karaca e Inceburnu (di nostra prossima pubblicazione) appartengono alla città di Sidyma (evidenza epigrafica *in loco*): essi manifestano l'apice del vi sec., una continuazione abitativa nell'età iconoclastica spintasi fin verso il xi-xii sec. L'evidenza iconoclastica di Chimera (OCP 60 [1994] 471-502; 61 [1995] 367-380), che racchiude ambo i periodi iconoclastici continuando fino al xii sec., annessa al villaggio di Karaca, schizza un periodo poco documentato di questa costa che certamente riserva altre sorprese.

V. Ruggieri, S.J.

J. M. Hussey (ed.), *The Journals and Letters of George Finlay. Volume I: The Journals. Volume II: Finlay-Leake and other Correspondence*, Porphyrogenitus, Camberley 1995, pp. 916.

I *Journals* di George Finlay (1799-1875) occupano tutto il I volume (pp. 1-457), e coprono — pur se con varie lacune — il periodo dal 1829 al 1869. Nel II volume si pubblica la corrispondenza tra F. e il colonnello William Martin Leake (1777-1860), erudito e viaggiatore (pp. 459-773); una scelta degli altri carteggi (pp. 776-858); infine una scelta di lettere e documenti redatta dallo stesso F. nel 1865, concernente la sua vita e le sue opere (pp. 859-901). Chiude l'opera un Indice generale (pp. 903-16).

F. fu uno dei più celebri rappresentanti del filellenismo britannico. La sua opera più significativa è la postuma *History of Greece* in sette volumi (a c. di H.F. Tozer, London 1877), dove F. unì e integrò insieme una serie di opere, pubblicate a partire dal 1844, dedicate alla storia della Grecia, dalla perdita dell'indipendenza nel 146 a.C. fino al 1864. L'opera storica di F. si distingue per originalità e spessore; ciò si deve soprattutto alla singolare vita di questo dinamico borghese di origine scozzese, che abbandonò presto gli studi giuridici per unirsi alla causa della rivoluzione ellenica. In Grecia rimase per la maggior parte della sua vita, intervallando i soggiorni nelle sue tenute in Attica a frequenti viaggi nel Mediterraneo orientale.

Questi eventi possono leggersi nell'autobiografia di F., pubblicata nel I volume della *History*; ma, come osserva Hussey (*Introduction*, xxxi), si tratta di uno scritto deludente, risultato di due tendenze conflittuali nella personalità dell'autore: da una parte il carattere riservato, dall'altra il travolgente spirito avventuroso, dove il viaggiatore supera decisamente il letterato. È significativo il ricordo di una conversazione tra F. e Byron, a Missolungi nell'inverno 1824: a F., che si rammaricava di non aver vissuto imprese realmente «romantiche», ovvero romanzesche, Byron avrebbe risposto: «Finlay! it is enough for you to be here in Greece for me to say to you; write down, either the events which have already occurred to you in life or those which shall occur in future & you will find on examination that few romances contain so many really romantic incidents as your own life» (p. 64, 1 gennaio 1833; analogamente a p. 326, 3 giugno 1853).

La figura di Byron ricorre nella memoria di F., ma non sembra averlo stimolato a redigere un diario 'romantico'; al contrario, pur formulando qua e là colorite osservazioni di politica e costume, F. sorvola sulle proprie imprese personali, a cominciare dalla fuga d'amore da Pera a Syros con la fanciulla armena Nek'tar, poi Katharine Finlay. In effetti, il valore dei *Finlay Papers* consiste nella miniera di informazioni — di carattere sia politico che etnografico — riportate sulla Grecia e sul Mediterraneo orientale nel XIX secolo, oltre a numerose indicazioni sulla topografia e l'epigrafia classica e bizantina di questi territori.

Oltre al valore documentario, va evidenziato il carattere stimolante di questi scritti, che non affiora dalla scarna e piuttosto veloce introduzione di Hussey (pp. xiii-xxxiii): F. ama definirsi come un «separate spirit», come attestano i versi di Samuel Rogers, ripetuti in esergo ai diari 1833-1848 (p. 63) e 1850-1868 (p. 271). In definitiva, il suo romanticismo è smorzato, oltre che dall'educazione presbiteriana, da uno storicismo pragmatico, esercitato dagli eventi e dal continuo confronto tra storia e realtà vissuta. La sua Grecia è pertanto vista criticamente, e sempre sforzandosi di mantenere un'obiettività storica alla luce di letture comparate sulla storia delle altre nazioni (cf. p. 129). Non stupisce quindi la valutazione neutra, e comunque non negativa, di Fallmerayer: viaggiando dalla Svizzera verso Brindisi, lungo la valle dell'Isarco, F. si preoccupa di individuare il suo villaggio natale (p. 404, 12 ottobre 1868).

G. Traina

Vincenzo Ruggieri: *L'architettura religiosa nell'Impero Bizantino (fine VI-IX secolo)*. Prefazione di Cyril Mango (= Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze. Saggi Studi Testi 2), Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1995, pp. 206, tavv. 81, foto b.n. 220.

La frequentazione prolungata e capillare che l'autore intrattiene con il territorio oggetto della sua indagine, ci appare come lo strumento di conoscenza e di interpretazione più affilato tra quelli utilizzati dall'autore nella lettura del territorio e della sua architettura. L'importanza di un simile approccio alla materia è desumibile anche dall'attenzione che ad esso dedica, nella prefazione, Cyril Mango, con il quale il nostro autore ha compiuto i suoi studi ad Oxford.

A partire dai primi anni Ottanta, i viaggi in Turchia e nelle altre terre dell'Impero sono stati numerosissimi, e ad ognuno di essi ha corrisposto un tassello di quella conoscenza appena ricordata: per alcuni dei monumenti riportati nel libro, le indicazioni bibliografiche sono fornite soltanto dai rapporti di Ruggieri e dei suoi occasionali compagni di spedizione, segno di una ricerca appassionata e fuori dagli itinerari battuti abitualmente. Questi viaggi si collegano idealmente alle indagini estensive operate da tutti i viaggiatori-ricercatori che con le loro ricognizioni sul territorio hanno promosso la raccolta dei materiali con i quali è iniziata la costruzione della storia architettonica ed urbanistica dell'impero bizantino.

Vogliamo qui ricordare che già nel 1991 l'A. ha pubblicato il suo *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, [OCA 237] dove, pur con un'attenzione maggiormente rivolta al versante storico, si intravedeva già l'imporanza che avrebbe assunto in seguito la valenza urbanistico-architettonica.

Alla Prefazione di Cyril Mango, già ricordata, ed all'Introduzione, nella
quale si illustrano le direttrici osservate nella stesura, seguono due capitoli
dedicati, il primo al "Paesaggio urbanistico ed architettonico dal V al IX",
secolo, ed il secondo agli "Elementi dell'architettura medievale bizantina", la
cui funzione è quella di fornire le coordinate generali per una comprensione
più piena della sezione del volume dedicata ai "Monumenti".

Il numero delle chiese è grande, ed il loro elenco ricostruisce un quadro
articolato ed esauriente delle diverse situazioni dell'architettura chiesastica
bizantina nel periodo indicato. L'ordine seguito non è strettamente cronolo-
gico, ma si affida piuttosto ad una divisione territoriale, distinguendo tra i
due grandi blocchi della penisola anatolica e della Grecia continentale ed
insulare.

La sezione presenta i seguenti edifici: le chiese di Amasra, la chiesa degli
Arcangeli a Kumyiaka (Sige), la Atik Mustafa Paşa Cami, la chiesa iconocla-
stica di Chimera, la chiesa dei graffiti arabi a Cnidos, la chiesa di S. Costan-
tino, la chiesa della Dormizione della Vergine a Iznik (Nicea), la chiesa di S.
Gabriele (Alakilise), la chiesa di S. Irene a Istanbul, la chiesa del monastero
di Megas Agros a Kurşunlu, la chiesa di S. Nicola a Myra (Demre), la chiesa
del monastero di Pelecete, le chiese di Side, la chiesa di Söğüt Adası, la
chiesa di Syllion, la chiesa di Küçük Tavşan Adası, la chiesa di Tirilye (Fatih
Cami), la chiesa di Santa Sofia a Vize, chiese della Grecia, di Naxos, Santa
Sofia a Salonicco, chiese a Creta, Gortina, e a Cipro, la chiesa della Panagia
Kanakariá, la piccola chiesa di Salamina.

Segue questo capitolo un'Appendice ove vengono trattati brevemente
quegli edifici che per motivi diversi non sono rientrati nell'elenco preceden-
te, come la chiesa di S. Clemente ad Ankara, la Panagia ad Antalya, o altre
minori il cui studio non è ancora pervenuto ad un sufficiente grado di com-
pletezza. Alla fine ci sono una nutrita Bibliografia, un Glossario dei termini
tecnici e gli Indici, divisi tra Indice delle tavole, Indice dell'apparato fotogra-
fico e Indice analitico. Chiude il volume l'Apparato fotografico.

La limitazione tematica dichiarata nel titolo viene ridimensionata dall'at-
tenzione posta alla vicenda materiale dell'edificio. Le caratteristiche tecniche
registrate per un singolo edificio appartengono ad un'intera area geografica;
in questa prospettiva si attenua l'attenzione esclusiva alla tipologia dell'ar-
chitettura religiosa come fattore di separazione e si sposta sui tratti comuni
con le costruzioni destinate ad altri usi. La tecnica costruttiva delle chiese è
ovviamente la medesima riscontrabile in tutti gli edifici, così che una stessa
osservazione può essere utilizzata per l'esame e la datazione di edifici eccle-
siastici o per l'esame e la datazione di edifici civili. Perciò, in assenza di
materiali sufficienti per lo studio dell'architettura civile — l'architettura
bizantina nella sua maggioranza ci ha tramandato edifici ecclesiastici, chie-
se per lo più, la cui conservazione è stata affidata ad un uso cultuale prolun-
gatosi spesso anche nell'epoca delle conquiste e delle dominazioni succedu-

tesi nel tempo — si deve fare riferimento agli edifici ecclesiastici, e da essi
estrapolare le informazioni di carattere tecnico-costruttivo della cui
invarianza fare il fondamento di una raccolta comune a tutta un'area cultu-
rale e geografica. Notiamo allora come l'analisi critica rivolta esclusivamente
al monumento ceda ad una sua più attenta contestualizzazione, come si
puntualizzi il suo inserimento nell'intorno, urbano o rurale che sia, e come
si venga precisando il flusso delle successioni temporali, dei condizionamen-
ti e dei riflessi reciproci che un medesimo territorio inevitabilmente produce
sui monumenti che in esso originano: le troppo insistite tassonomie di
caratteri tipologici, simbolici o funzionali, che accompagnano per solito le
trattazioni tematiche, cedono qui ad un argomentare più *rilassato* dove l'edi-
ficio è assunto nella sua interezza e individualità. E ciò permette di ampliare
l'esame del monumento ad aspetti nuovi ed imprevisti; vediamo ad esempio
come la rioccupazione bizantina della città di Cnidos, sia dedotta dal riuso
di lastre marmoree con graffiti arabi presenti nel pavimento di una chiesa;
oppure come si possano raccogliere notizie sulle tecniche, ed anche, in una
certa misura sull'ideologia dei restauratori, dall'esame della ricostruzione
avvenuta nel IX secolo di una chiesa del VI, come è nella descrizione di S.
Gabriele-Alakilise (chiesa ricca o eccellente) nell'entroterra di Demre. Cosic-
ché il volume, anche se intitolato soltanto all'architettura religiosa, può
essere letto come sezione di una più generale storia dell'architettura bizan-
tina, proprio in virtù di questa ricchezza informativa e dei dati estrinseci alla
storia religiosa dell'edificio.

I due capitoli premessi alla trattazione dei monumenti stanno a testimo-
niare proprio questo procedimento, ma di essi diremo tra poco.

D'altronde una storia, che tratti di edifici religiosi o no poco importa, è
cosa diversa da un elenco di tipologie: la sezione monumentale del nostro
libro si conforma a questa proposizione e presenta sì una successione di
esempi selezionati secondo caratteristiche rispondenti ad un piano generale
ma li descrive poi, nel particolare, con la completezza conferita a ciascuno
dall'essere spiegato per mezzo dei propri stessi caratteri interni e senza
affidare oltre il lecito al confronto la loro illustrazione. Così per questa via si
costruisce una storia molto più aderente alla realtà, e quindi "più vera", si
potrebbe dire, di quella formata dalla serie che presenta gli stessi monumen-
ti amputando ciascuno dei tratti di originalità che non possono essere fatti
rientrare in un esame collettivo, portato a privilegiare piuttosto gli aspetti
generalizzanti ed unificanti.

In alternativa ai tagli operati sulla storia dei singoli edifici, al fine di
creare gruppi tipologicamente omogenei, paradossalmente capaci di esisten-
za anche nell'assenza degli edifici stessi, si preferisce quindi la strada di una
concreta presentazione, ove l'esposizione dei tratti comuni non pretenda di
assorbire o conciliare le differenze a pro di una rappresentazione più leviga-
ta ed omogenea ma anche più piatta e meno significativa.

La sezione dei Monumenti configura nella sua successione una vicenda complessa da cui emerge la progressiva perdita di monumentalità dell'architettura bizantina — perdita che si motiva con la contrazione della potenza demografica, economica e territoriale dell'Impero — e la formazione di una tipologia nuova ed originale, che costituirà da allora la forma più riconoscibile di architettura ecclesiastica, la pianta "a croce greca con cupola".

Il cambiamento dalla pianta basilicale a quella centrale — alla quale comunque non viene assegnata alcuna esclusiva nella rappresentanza — è avvenuto lentamente e con un andamento tortuoso, come tutti i fenomeni reali che accadono e non sono soltanto "accaduti" dalle letture a posteriori, ed è presentato attraverso una selezione di chiese scelte soprattutto per la loro diffusione sul territorio. Questo criterio fornisce infatti la garanzia statistica di un'aderenza maggiore ai fenomeni, ed in sintonia con l'assunto della premessa, una maggiore rappresentatività del cambiamento in corso, rispetto a costruzioni singolarmente più interessanti ma costituenti eccezioni meno incidenti sul fenomeno complessivo delle trasformazioni.

E in questo metodo di indagine cogliamo, anche se sfumata, una traccia della domanda metodologica che Ruggieri esercita verso l'ufficialità, costantinopolitana e non, alla quale viene riconosciuta sicuramente una primazia culturale ma non sempre un altrettanto cogente potere di indirizzo sulle molte realtà periferiche che si agitavano nell'Impero.

Torniamo ora ai due capitoli generali che precedono la trattazione dei singoli monumenti. Il primo di essi, costituisce un'utile integrazione alle informazioni di dettaglio sui monumenti. Gli elementi offerti alla riflessione del lettore sono molteplici, l'agiografia, i repertori delle leggi, le orazioni dei retori, ed il loro intreccio crea una rete di relazioni che individua nuovi percorsi di lettura e fornisce complessivamente un ampliamento di senso del monumento. Dalla loro collazione si delinea una storia urbana sempre connessa alla storia generale dell'Impero, anche quando il segno del rapporto si fa negativo e le notizie cominciano a segnalare l'abbandono di importantissime tipologie di edifici, quelle maggiormente rappresentative della città antica. La scomparsa dei bagni, dei teatri e dei circhi, annuncia il decadimento e le trasformazioni che portano da un impero di città ad un impero delle campagne. Il rapido *excursus* attraverso i secoli che conducono dal rigoglio della città tardo-antica alla sua iniziata decadenza, presenta in tutta la sua drammaticità questo mutamento, da una città che fruisce ancora della civiltà maturata nei secoli precedenti, al momento in cui le modifiche lungamente annunciate giungono al loro compimento nel medioevo.

E per questa via si vengono evidenziando anche le interazioni tra monumento e città, mostrando, ad esempio, come esso possa determinare situazioni urbane nuove, ben al di là della sua limitata dimensione fisica. Non sempre le chiese sostituiscono gli antichi edifici in modo incruento, inserendosi ordinatamente nei precedenti tracciati; talvolta arrivano a sconvolgere tessuti cittadini anche solidissimi ai quali saranno necessari poi aggiustamenti laboriosi per riacquistare una nuova stabilità. Omologa ovviamente l'azione esercitata fuori dai domini urbani, ove gli edifici ecclesiastici sono spesso strumento del cambiamento del paesaggio e insieme sono coinvolti in un processo di ruralizzazione che li modificherà irreversibilmente.

E sembra sia questa seconda vicenda ad imporsi alla fine, ci dicono sia la scelta e l'esame dei monumenti, dove appaiono sempre più piccoli gli edifici, di modesta grandezza e di modesta virtù costruttiva, sia, in modo complementare, la decadenza dei centri in grado di esercitare una supremazia culturale, la diminuita mobilità delle maestranze che favorisce la differenziazione dei procedimenti costruttivi, la formazione di scuole regionali, con caratteristiche omogenee per ciascun territorio.

Nel secondo capitolo introduttivo vengono illustrati gli aspetti giuridici, tecnici e costruttivi degli edifici, un panorama già largamente affrontato nel precedente *Byzantine Rel. Architecture*.

Esso vuole tracciare un quadro degli elementi più importanti dell'edilizia bizantina, operazione che è resa possibile, come dice l'autore, dal tradizionalismo e addirittura dalla ripetitività delle tecniche costruttive e naturalmente il primo piano è ancora tenuto dalla conoscenza del territorio e dall'esame diretto dei monumenti superstiti.

Con questi dati si intrecciano poi le notizie che le fonti letterarie e legislative forniscono sui direttori e sugli operai, sui loro compiti e le loro mercedi, sui materiali in uso e sulle leggi che disciplinavano questi usi e l'intero settore delle costruzioni. E di nuovo, dall'intreccio dei dati reperibili si costruisce lo scenario che sarà dettagliato, successivamente, nelle pagine sui monumenti.

Lo splendore dei marmi si ritira dalle chiese; quanto le cronache hanno riferito sulla loro ricchezza decorativa è solo un ricordo. Un esempio per tutti la chiesa di Chimera, nel territorio di Olympos, in Licia. Le pareti conservano un intero ciclo di affreschi che riproducono antichi motivi musivi, ma il mosaico è assente, e la coincidenza della decorazione affrescata con l'ideologia iconoclastica sottolinea ancora più crudamente la perdita di capacità economica, e poi anche tecnica, che è intervenuta.

Grande è l'attenzione dedicata ai fenomeni sismici, del territorio anatolico in particolare. Il terremoto è una presenza importante che interferisce naturalmente col mondo delle costruzioni, oltre che con la quotidianità degli abitanti. Le leggi e le prescrizioni che richiamano eventualità legate ai terremoti sono molte, così come le fonti nelle quali gli effetti sismici sono lungamente commemorati. Altrettanto importanti sono le annotazioni sui modi usati per la difesa, sulle tecniche escogitate e messe in atto per la costruzione degli edifici. In margine a questa indagine è interessante l'apertura sul tipo architettonico e sulla sua possibile determinazione a partire da considerazioni non soltanto tipologiche, o genericamente simboliche o, ancora, legate a funzionalità liturgiche. È senza dubbio stimolante trovare la planimetria dell'edificio inserita tra gli strumenti efficaci di difesa dal sisma, e perciò si fa intervenire a giusto titolo tra i determinanti del nuovo modello e della sua invariante tipologica, la pianta centrale, anche la necessità di prevenzione e contenimento degli effetti distruttivi delle scosse sismiche.

Anche questo capitolo fornisce informazioni generali sulla pratica edilizia e contribuisce a sottrarre la trattazione al solo versante dell'architettura religiosa. Se da un lato ci viene mostrato in che modo le chiese diventano terreno per pratiche costruttive sperimentali, dall'altro, come sempre accade, assistiamo al passaggio delle innovazioni dall'architettura ecclesiastica, ammesso che lì abbiano avuto origine, a tutti gli edifici, qualunque ne sia la destinazione, in un processo circolare che interessa naturalmente tutta l'attività costruttiva.

Le descrizioni delle murature, delle malte e delle tecniche che accompagnano ciascun monumento rappresentano un autentico repertorio dei modi con i quali essi sono stati edificati e dei materiali impiegati. Il frequente riuso di parti di costruzioni precedenti, marmoree per ornamento od anche di semplici laterizi nelle strutture, sta ad indicare quanto la ricchezza complessiva fosse scemata e quanto si fosse diffusa l'abitudine allo spoglio di precedenti edifici abbandonati. Dall'osservazione di un medesimo fenomeno ricaviamo contemporaneamente indicazioni sul depauperamento di intere regioni, sul rallentamento delle iniziative e sulle mutate abitudini e capacità costruttive. Inoltre la grande quantità dei materiali esaminati assicura una classificazione attendibile per una storia delle tecniche e delle cortine murarie, pur scontando le incertezze legate all'uso di questi elementi per la datazione. Questo confronto dei sistemi costruttivi è infatti, spesso, l'unico elemento che soccorre nella datazione di tutti quegli edifici, e sono veramente molti nel corpo dell'architettura bizantina, che non presentano elementi esterni di nessun genere per questa fondamentale operazione.

Alla fine del nostro testo possiamo credere di aver individuato nella chiesa a pianta centrale cupolata, il nuovo modello di edificio religioso bizantino, e si usa il termine "modello" con tutte le cautele del caso, ma occorre osservare che questa definizione non è stata data esplicitamente e non si tratta di una omissione soltanto formale. Infatti, pur essendo molte le chiese con quella forma, esse non rappresentano il modello ecclesiastico esclusivo, e anzi, molti edifici continuano a proporre vecchie tipologie, con aggiornamenti che portano in direzioni diverse. Quella, al massimo, potremmo definirla come la direzione principale.

E si può osservare infine, raccogliendo le indicazioni contenute in quest'opera, che essa può agevolmente rappresentare un modello metodologico per la raccolta e l'organizzazione di dati su altri monumenti, il che indica una via per costruire attraverso l'accumulo delle informazioni quella letteratura di cui, all'inizio di queste pagine, si lamentava la mancanza.

F. Giordano

Islamologica

Dibattito sull'applicazione della Shari'a. Scritti di 'Abd al-Qādir Ūda, Sayyid Quṭb, Tawfiq 'Alī Wahba, Hāla Mustafa, Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, Ḥusayn Aḥmad Amīn, Ḥmīda al-Nayfar; Muḥammad Saīd al-Ashmawī, Fouad Zakariya, Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā, Maria-Luisa Seda-Poulin, Mohammad Hashim Kamali. Introduzione di Andrea Pacini. (= *Dossier* Mondo Islamico, 1. Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico). Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli 1995, pp. 154.

La *sharī'ah*, legge per antonomasia secondo l'Islam, dove sharī'ah sta per *sharī'at allāh* o legge di Dio, è al centro di un attuale dibattito interno all'Islam. Vi è la posizione estremista dei Fratelli Musulmani, fondati da Al-Banna in Egitto nel 1928, o della *Jamā'at-i-islāmī* creata in India da al-Maudūdī nel 1941; vi sono opposte visioni "laiciste" e proposte intermedie o moderate. Per il Fratello Musulmano Sayyid Quṭb, la sharī'a deve applicarsi nella sua integrità in qualunque Paese voglia dirsi musulmano. L'Arabia Saudita wahabita si propone come modello, proprio in quanto la sua legge è soltanto la sharī'a. Ma altri Musulmani, senza rinunciare alla loro religione, anzi appellandosi a un aggiornamento in vista di nuove situazioni, rifiutano simile applicazione integrale della sharī'a.

Questo libro, primo di nuova collana della Fondazione Giovanni Agnelli, introdotto da Andrea Pacini, della stessa Fondazione (pp. 1-10), documenta la vivacità di questo conflitto attuale nell'Islam di oggi.

Si tratta della raccolta in italiano di tredici saggi, non scritti per l'occasione, ma apparsi a suo tempo in arabo, salvo due in inglese. Il primo, "La sharī'a: costituzione fondamentale dei Musulmani", fu redatto nel 1951 da 'Abd al-Qādir 'Ūda, magistrato egiziano strettamente legato ai Fratelli Musulmani, vittima nel 1954 di una delle prime "purghe" nasseriane. Il secondo saggio, "Una legge cosmica", è di Sayyid Quṭb, guida spirituale dei Fratelli Musulmani, impiccato da Nasser nel 1966, dopo 12 anni di carcere. Il terzo saggio, "Applicazione della sharī'a e suo ruolo nella stabilizzazione del regno di Arabia Saudita" è di un professore dell'università di Gedda, Tawfiq 'Alī Wahba, che lo scrisse nel 1980. Il quarto, "Progetto di codice di pene coraniche in Egitto" è dello stesso anno, 1980, e dello stesso autore, Tawfiq 'Alī Wahba. Il quinto, "L'Islam politico in Egitto: il richiamo alla sharī'a dei movimenti islamici radicali" fu scritto nel 1990 da Hāla Mustafa, politologo di al-Ahrām. Il sesto studio, "Permanente e transitorio nei precetti coranici" è del riformista tunisino Ṭāhir al-Ḥaddād (m. 1935), che lo scrisse nel 1930. Il settimo saggio, "Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge coranica", lo scrisse nel 1985 Ḥusayn Aḥmad Amīn, scrittore e diplomatico egiziano. L'ottavo, "La sharī'a e la legge umana: ripresa tradizionale o rinnovamento della vita islamica" fu scritto nel 1985, dal tunisino Ḥmīda Aḥmad al-Nayfar, fondatore della rivista *15/21*. Il nono, "Riflessione giuridica sul problema della codificazione della sharī'a" fu redatto nel 1986 dall'alto magistrato egiziano e consigliere di stato, Muḥammad Saīd al-Ashmawī. Il decimo saggio, "L'appello all'applicazione alla sharī'a nel contesto politico arabo contemporaneo" l'ha scritto nel 1986 Fouad Zakariya, pensatore egiziano di netta ispirazione laica, docente universitario nel Kuwayt. L'undecimo, "Sharī'a e Sunna: la seconda missione dell'Islam" fu scritto dal sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, fondatore dei Fratelli Repubblicani, impiccato nel 1985, perché si opponeva all'applicazione della sharī'a nel Sudan. Il duodecimo saggio, "Islamizzazione e riforme legislative in Malaysia: la controversia sulle pene ḥudūd" è stato scritto in inglese nel 1992 da Maria Luisa Seda-Poulin. Il decimoterzo, "La sharī'a o le sfide della modernità" fu pubblicato in inglese nel 1994, da Mohammad Hashim Kamali, dell'International Islamic University of Malaysia.

Come si può constatare, tra gli autori di questi saggi, più d'uno ha pagato con la vita la sua idea, circa l'applicazione della sharī'a nella società islamica moderna. Paradossalmente è stato messo a morte sia chi voleva l'applicazione integrale della sharī'a, sia chi invece non la voleva. Questo dimostra come l'Islam, sia lacerato da questo dibattito, nel travaglio interno di una profonda crisi. Questo libro di piccole dimensioni sollecita riflessioni di vasta portata.

V. Poggi, S.J.

Giuseppe Samir Eid, *Cristiani e Musulmani verso il 2000. Una convivenza possibile* (= Uomini, fatti, problemi, 15) Figlie di San Paolo, Milano 1995, pp. 198.

L'A. parte dalla constatazione di un problema macroscopico sotto gli occhi di tutti: l'importante presenza extracomunitaria in Italia che nel 1993 era di circa un milione di regolari. Ora, di questi extracomunitari, una buona percentuale è costituita da arabofoni provenienti dal Nordafrica e dal Vicino Oriente. Ci sono dunque in Italia da qualche anno numerosi musulmani che l'italiano medio, specialmente in certe regioni, incontra quotidianamente. Tutto ciò comporta una nuova problematica socio-religiosa di accoglienza e disponibilità con la quale l'italiano deve misurarsi in forza dell'istanza di amore del prossimo indissolubilmente legata con il suo cristianesimo. L'A. però, lui stesso arabofono e cattolico del Vicino Oriente, mette in guardia contro l'equivoco di considerare tutti gli arabofoni altrettanti musulmani. A Milano per esempio, dove l'A. stesso abita e lavora, ci sono tra gli arabofoni 3000 copti cioè cristiani di Egitto che non sono per nulla musulmani. Il fatto che dall'Egitto e dal Vicino Oriente siano costretti all'emigrazione in Europa arabofoni musulmani e cristiani significa che la spinta ad emigrare non è religiosa ma di carattere socio-economico e politico. Così come la scoperta di un certo pluralismo in territorio islamico, dove convivono da secoli musulmani e non musulmani, fa escludere l'identificazione dell'Islam, che gestisce simile società, con il fenomeno preoccupante dell'integralismo islamico di questi giorni. Anzi, in quegli arabofoni che ci chiedono ospitalità senza essere musulmani, essendo anzi cristiani come noi, possiamo incontrare degli intermediari per quel dialogo con l'Islam sempre più indispensabile alla pace del terzo millennio. L'identificare arabo con musulmano fa torto tanto più a cristiani che usano la stessa lingua araba nella loro liturgia, come succede appunto a molte cristianità del Vicino Oriente, per esempio a Melchiti, a Maroniti, a Siri e a Caldei, cioè a tutti quei cristiani di lingua araba che hanno prodotto lungo i secoli una loro letteratura araba cristiana, la quale ha avuto la fortuna di trovare nei nostri tempi, un cultore assiduo e meritorio, nel sacerdote cattolico tedesco Georg Graf, che ha pubblicato negli anni '50, in *Studi e Testi* della Biblioteca Vaticana un'opera in cinque volumi, dal titolo appunto di *Storia della Letteratura Araba Cristiana*. Oggi un Padre Gesuita nato al Cairo ma di cittadinanza italiana, il P. Samir Khalil Samir S.J., continua l'opera del Graf e ha raccolta la più grande collezione esistente di microfilm di manoscritti arabo-cristiani.

Il libro, svelandoci queste cose e facendoci prendere coscienza di simili realtà, ci aiuta a vincere pregiudizi sulla lingua, sull'etnia araba e sull'Islam. Le ultime pagine percorrono velocemente la storia cristiana del Vicino Oriente, dal periodo delle origini e dei primi concili ecumenici in cui si è diversificata la fisionomia dell'Oriente Cristiano, con le sue Chiese copta,

maronita, melchita e caldea, tuttora vitali attraverso i secoli dall'avvento
dell'Islam a oggi. Se il Cristianesimo è sopravvissuto nella casa dell'Islam
(dār al-islām) come si autodefinisce la società musulmana, perché non do-
vrebbe l'Islam avere un suo posto in casa nostra?

Il libro, senza la pretesa di offrire un "toccasana" al complesso problema,
ha il merito di metterlo sul tappeto in maniera lucida e provocatoria. Tocca
a ciascuno di noi raccoglierne la sfida.

V. Poggi, S.J.

Al-Fârâbî, *La città virtuosa*, Introduzione, traduzione e note di Massimo
Campanini. Testo arabo a fronte (= Classici della B.U.R.) Biblioteca Uni-
versale Rizzoli, Milano 1996, pp. 332.

Non si può che lodare l'iniziativa della B.U.R., di offrire al gran pubblico
I fondamenti delle idee degli abitanti della città virtuosa, di al-Fārābī, famoso
pensatore musulmano. In tal modo, dopo l'edizione del testo arabo con
versione inglese a cura di R. Walzer (1985), dopo l'edizione con traduzione
francese dell'IFAO (1986), l'altra, pure con traduzione francese a cura di T.
Sabri (Vrin 1990), anche il vasto pubblico d'Italia può accedere a questo
scritto della scienza politica islamica in un volume della B.U.R., dove al testo
arabo edito criticamente da A. Nader a Beirut si aggiunge a fronte la versio-
ne italiana di M. Campanini, preceduta da una sufficiente introduzione e
commentato da note esegetiche. L'opera di Fārābī ha un impianto chiara-
mente islamico, nonostante l'influsso della filosofia greca e di quella plato-
nica in particolare. Il discorso incomincia con Dio, unico, indefinibile, crea-
tore. Le creature non esisterebbero senza di Lui, né si possono capire al di
fuori dell'ordine imposto da Dio. L'uomo stesso ha la natura che Dio gli ha
dato. È un essere razionale e sociale. La società umana deve uniformarsi alla
legge divina. Ecco, per esempio, quali sono le qualità del capo della *polis*
ideale. Non si dice che debba essere musulmano. (Il libro di Fārābī non cita
il Corano). Il capo deve avere un fisico perfetto, essere sobrio, retto, magna-
nimo, non venale, amante della giustizia, imparziale, incorruttibile, corag-
gioso. Fārābī è talmente cosciente di elencare troppi requisiti, da concedere
una limitazione: se qualcuno ha almeno cinque di queste qualità, lo si ponga
senz'altro a capo della *polis*. Il suo vicario deve anche lui averne almeno
cinque e, tra più candidati, si preferisca chi è più saggio, conosce meglio la
legge, sa definire con maggior sicurezza, in base all'analogia, i casi dubbi, è
più riflessivo, più eloquente, di complessione più robusta.

Troviamo buona la traduzione. Del resto M. Campanini non è alle prime
armi nel lavoro di versione, avendo già tradotto dall'arabo, tra l'altro, anche
un opera filosofica come il *Trattato decisivo* di Averroè. Meno convincente
forse la sua tendenza, accentuata nell'Introduzione, ad avvicinare questo

capo della città virtuosa al filosofo, come Averroè lo delinea appunto nel
Trattato decisivo (pp. 36-37), all'imām isma'īlita (pp. 38-39) o al profeta
descritto dallo sci'īta Siğistānī (p. 41). Preferisco attenermi ancora al giudi-
zio di R. Walzer, che sottolinea l'influsso della *Repubblica* di Platone sulla
Città virtuosa di Fārābī, piuttosto che leggere l'operetta farabiana in prospet-
tiva sci'īta. Vedo con piacere come Campanini sottolinei nel contesto fara-
biano l'importanza di pensatori cristiani quali Yuḥannah Ibn Ḥaylān e Abū
Mattāh Ibn Yūnus, che in logica e in filosofia si possono considerare maestri
di Fārābī. Un altro pensatore cristiano, è pure Yaḥyāh Ibn 'Adī, il più brillan-
te discepolo di Fārābī. Ma non si tratta di cristiano "nestoriano" o, della
Chiesa di Oriente, come vorrebbe la nota di p. 318, bensì di cristiano antical-
cedonese, che oggi si direbbe siro-ortodosso.

V. Poggi, S.J.

Gianroberto Scarcia, *Persia*, 82 foto e testo di G. Scarcia. 8 liriche di poeti
persiani tadotte da G. Scarcia. Jouvence Società Editoriale, Roma 1995,
pp. 110.

Sono 82 fotografie in bianco-nero, una delle quali duplicata in copertina,
scattate dall'A. in Persia lungo gli anni 1955-1957. Rappresentano paesaggi,
costruzioni, rovine archeologiche, una torre del silenzio (foto 21), il mauso-
leo dell'ilkhanide mongolo, d'inizio secolo XIV, Khodâbanda Öljätü (foto 23),
una fortezza roccaforte degli ismailiti hashishin (foto 30-31), il presunto
mausoleo di Hârûn al Rashîd (foto 38), il mausoleo del sec. XI, di
Ma'sumzâde (foto 44), la tomba di Ciro (foto 47), il mausoleo di un santo
della famiglia del Profeta (foto 52), il presunto mausoleo della madre del
Khan Hülägü (foto 54), due ritratti di al-Hajj Fathollâh Khamsei (foto 32) e
dello Sheykh Abu Tâleb Fazlollâh Ardabili (foto 43); scene dal vivo quali
interni di qahvekhâne e di ciâykhâne, o locali pubblici per il caffé e per il té
(foto 16, 40 e 41). L'apparato illustrativo è preceduto da alcuni dati biogra-
fici dell'A., iranista, docente di storia religiosa dell'Iran e dell'Asia Centrale
all'università di Venezia. Egli racconta con sobrietà come abbia realizzato la
serie di fotografie, da cui proviene questa scelta. Ma oltre alla contestualiz-
zazione del discorso iconografico, l'A., famoso per l'arte di tradurre dal
persiano in armonioso italiano, aggiunge una scelta, acconcia e ben adattata,
di liriche di poeti persiani, quasi colonna sonora che accompagni il susse-
guirsi dei fotogrammi. Ecco allora i versi di Farrokhi del Sistan (m. 1038), di
Nesami di Gangia (m. 1209), di Kamâl d'Isfahan (m. 1238), di Qâân (m.
1854), di Azraqi (m. 1072), di Azadi (m. 1070), di Manucehri (m. 1040) e,
nuovamente, di Nezami di Gangia.

L'A., conoscitore di lingua e letteratura iranica, islamologo, filologo ed
esteta, si rivela in questo albo squisito fotografo, capace di cogliere attra-

maronita, melchita e caldea, tuttora vitali attraverso i secoli dall'avvento dell'Islam a oggi. Se il Cristianesimo è sopravvissuto nella casa dell'Islam (dār al-islām) come si autodefinisce la società musulmana, perché non dovrebbe l'Islam avere un suo posto in casa nostra?

Il libro, senza la pretesa di offrire un "toccasana" al complesso problema, ha il merito di metterlo sul tappeto in maniera lucida e provocatoria. Tocca a ciascuno di noi raccoglierne la sfida.

V. Poggi, S.J.

Al-Fârâbî, *La città virtuosa*, Introduzione, traduzione e note di Massimo Campanini. Testo arabo a fronte (= Classici della B.U.R.) Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996, pp. 332.

Non si può che lodare l'iniziativa della B.U.R., di offrire al gran pubblico *I fondamenti delle idee degli abitanti della città virtuosa*, di al-Fārābī, famoso pensatore musulmano. In tal modo, dopo l'edizione del testo arabo con versione inglese a cura di R. Walzer (1985), dopo l'edizione con traduzione francese dell'IFAO (1986), l'altra, pure con traduzione francese a cura di T. Sabri (Vrin 1990), anche il vasto pubblico d'Italia può accedere a questo scritto della scienza politica islamica in un volume della B.U.R., dove al testo arabo edito criticamente da A. Nader a Beirut si aggiunge a fronte la versione italiana di M. Campanini, preceduta da una sufficiente introduzione e commentato da note esegetiche. L'opera di Fārābī ha un impianto chiaramente islamico, nonostante l'influsso della filosofia greca e di quella platonica in particolare. Il discorso incomincia con Dio, unico, indefinibile, creatore. Le creature non esisterebbero senza di Lui, né si possono capire al di fuori dell'ordine imposto da Dio. L'uomo stesso ha la natura che Dio gli ha dato. È un essere razionale e sociale. La società umana deve uniformarsi alla legge divina. Ecco, per esempio, quali sono le qualità del capo della *polis* ideale. Non si dice che debba essere musulmano. (Il libro di Fārābī non cita il Corano). Il capo deve avere un fisico perfetto, essere sobrio, retto, magnanimo, non venale, amante della giustizia, imparziale, incorruttibile, coraggioso. Fārābī è talmente cosciente di elencare troppi requisiti, da concedere una limitazione: se qualcuno ha almeno cinque di queste qualità, lo si ponga senz'altro a capo della *polis*. Il suo vicario deve anche lui averne almeno cinque e, tra più candidati, si preferisca chi è più saggio, conosce meglio la legge, sa definire con maggior sicurezza, in base all'analogia, i casi dubbi, è più riflessivo, più eloquente, di complessione più robusta.

Troviamo buona la traduzione. Del resto M. Campanini non è alle prime armi nel lavoro di versione, avendo già tradotto dall'arabo, tra l'altro, anche un opera filosofica come il *Trattato decisivo* di Averroè. Meno convincente forse la sua tendenza, accentuata nell'Introduzione, ad avvicinare questo

capo della città virtuosa al filosofo, come Averroè lo delinea appunto nel *Trattato decisivo* (pp. 36-37), all'imām isma'īlita (pp. 38-39) o al profeta descritto dallo sci'īta Siğistānī (p. 41). Preferisco attenermi ancora al giudizio di R. Walzer, che sottolinea l'influsso della *Repubblica* di Platone sulla *Città virtuosa* di Fārābī, piuttosto che leggere l'operetta farabiana in prospettiva sci'īta. Vedo con piacere come Campanini sottolinei nel contesto farabiano l'importanza di pensatori cristiani quali Yuḥannah Ibn Ḥaylān e Abū Mattāh Ibn Yūnus, che in logica e in filosofia si possono considerare maestri di Fārābī. Un altro pensatore cristiano, è pure Yaḥyāh Ibn 'Adī, il più brillante discepolo di Fārābī. Ma non si tratta di cristiano "nestoriano" o, della Chiesa di Oriente, come vorrebbe la nota di p. 318, bensì di cristiano anticalcedonese, che oggi si direbbe siro-ortodosso.

V. Poggi, S.J.

Gianroberto Scarcia, *Persia*, 82 foto e testo di G. Scarcia. 8 liriche di poeti persiani tadotte da G. Scarcia. Jouvence Società Editoriale, Roma 1995, pp. 110.

Sono 82 fotografie in bianco-nero, una delle quali duplicata in copertina, scattate dall'A. in Persia lungo gli anni 1955-1957. Rappresentano paesaggi, costruzioni, rovine archeologiche, una torre del silenzio (foto 21), il mausoleo dell'ilkhanide mongolo, d'inizio secolo XIV, Khodâbanda Öljätü (foto 23), una fortezza roccaforte degli ismailiti hashishin (foto 30-31), il presunto mausoleo di Hârûn al Rashîd (foto 38), il mausoleo del sec. XI, di Ma'sumzâde (foto 44), la tomba di Ciro (foto 47), il mausoleo di un santo della famiglia del Profeta (foto 52), il presunto mausoleo della madre del Khan Hülägü (foto 54), due ritratti di al-Hajj Fathollâh Khamsei (foto 32) e dello Sheykh Abu Tâleb Fazlollâh Ardabili (foto 43); scene dal vivo quali interni di qahvekhâne e di ciâykhâne, o locali pubblici per il caffé e per il té (foto 16, 40 e 41). L'apparato illustrativo è preceduto da alcuni dati biografici dell'A., iranista, docente di storia religiosa dell'Iran e dell'Asia Centrale all'università di Venezia. Egli racconta con sobrietà come abbia realizzato la serie di fotografie, da cui proviene questa scelta. Ma oltre alla contestualizzazione del discorso iconografico, l'A., famoso per l'arte di tradurre dal persiano in armonioso italiano, aggiunge una scelta, acconcia e ben adattata, di liriche di poeti persiani, quasi colonna sonora che accompagni il susseguirsi dei fotogrammi. Ecco allora i versi di Farrokhi del Sistan (m. 1038), di Nesami di Gangia (m. 1209), di Kamâl d'Isfahan (m. 1238), di Qâân (m. 1854), di Azraqi (m. 1072), di Azadi (m. 1070), di Manucehri (m. 1040) e, nuovamente, di Nezami di Gangia.

L'A., conoscitore di lingua e letteratura iranica, islamologo, filologo ed esteta, si rivela in questo albo squisito fotografo, capace di cogliere attra-

verso l'obbiettivo Zeiss del suo apparecchio fotografico, il fascino di paesaggi desolati e di una civiltà che sa produrre meraviglie anche in contesto difficile, se non ostile. Si veda per esempio il portale della città fortificata di Bam, in cui l'esposizione, la profondità di campo, il contrasto bianco-nero e l'alternarsi di luci e ombre non potevano essere meglio studiate e dosate di quanto non lo siano nella foto 59 di quest'albo.

Di fronte a immagini così parlanti ed evocatrici di una Persia antica e musulmana, tanto più cocente è il rammarico che manchino del tutto le foto di una Persia cristiana. Eppure a Giulfa, a Urmia, a Maku, a Salmas, quante occasioni ci sarebbero state per fissare sulla pellicola vestigia di chiese armene o d'Oriente o, nella stessa Teheran, per documentare anche oggi una presenza cristiana forse discreta, ma non per questo meno reale.

V. Poggi, S.J.

Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Verlag Beck, München 1994, 448 S. Mit 6 Karten.

È una storia politica dell'Islam nel secolo XX. Il primo capitolo abbraccia gli anni 1900-1920. Studia l'epilogo tragico della Questione d'Oriente, con il conflitto italo-turco degli anni 1911-1912, la prima guerra mondiale, la fine dell'impero ottomano e la riscossa araba.

Il secondo capitolo si occupa del periodo fra le due guerre (1920-1939), dell'abolizione del califfato, dei conflitti greco-turchi, del trasferimento forzato di popolazioni d'Europa e d'Asia Minore, delle conseguenze della rivoluzione comunista, di anticolonialismo indiano, della nascita dei Fratelli Musulmani in Egitto e di simpatie mediorientali per le dittature del nazionalsocialismo e del fascismo.

Il terzo capitolo considera il ventennio 1939-1958 con le reazioni islamiche alla seconda guerra mondiale e vede nuovi regimi in Libia, nello Yemen, in Egitto e in Iraq.

Il quarto capitolo torna indietro un biennio per riflettere sulla crisi di Suez del 1956, continuando con la guerra d'Algeria, la rivoluzione in Indonesia, la nascita del *Ba'th*, l'unione d'Egitto e Siria, il colpo di stato in Turchia, la *jummuriyah* libica.

Il quinto capitolo tratta degli anni 1973-1989, con la secessione del Bangladesh, la *guerra di ottobre*, il boom petrolifero, *les évènements* del Libano, la questione del Sudan, la rivoluzione iraniana, gli eccidi alla Mecca, la guerra afgana e quella fra Iran e Iraq.

Infine, il quinto capitolo comprende il breve periodo 1989-1993, con il crollo della ideologia sovietica e dell'utopica convivenza di popoli diversi nell'ex Yugoslavia. La panoramica storico-politica si conclude con la guerra del golfo.

Oltre la bibliografia, l'opera ha un prospetto cronologico con date salienti, un glossario di termini tecnici, un indice analitico delle persone e sei carte geografiche.

A commento di questo quadro, allo stesso tempo vasto e dettagliato, l'A. enuclea elementi di sintesi. Secondo lui, lungo tutto il secolo XX l'Islam avrebbe cercato di conservare ad ogni costo la territorialità di uno stato. Alle istanze politiche avrebbe sempre risposto in chiave islamica. Avrebbe perpetuato nella vita politica il conflitto fra città e campagna.

Il libro, che vuole essere una fenomenologia politica islamica del secolo ventesimo, si impone all'attenzione per l'impegno con cui segue la storia mondiale attraverso la storia della religione islamica. L'A. scopre che l'Islam si va "etnificando" e che il secessionismo di gruppo, della "comunità del destino", prevale sul fattore unificante della fede. Non capisco allora come possa dire che in ciò l'islam dà prova di aggiornamento (p. 350). Se la comunità del destino si sostituisce alla comunità della fede, ciò comporta una profonda crisi della *ummah* o comunità della fede che, in quanto tale, è sovrannazionale e universale.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Ronald G. Roberson, CSP, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Edizioni «Orientalia Christiana», Rome (5th edition) 1995, pp. 252.

When R. Roberson published, back in 1986, a booklet of barely 42 pages on the «bewildering array of national churches and ethnic jurisdictions» characterizing the Christian East, he could hardly have foreseen that, within a decade, it would run through five editions, a success which finds its explanation both in the clarity with which the work is written as well as in the greater interest the world had developed in the east, especially after what has happened in the recent past. Every edition brings with it additions and modifications. Most notable among which, in this edition, is the reference to the newly-founded Eritrean Orthodox Church (p. 36), which, at the time of writing of the fourth edition (1993) was still in the offing. The articles in the appendixes, as well as the list of "Official Visits: Popes and Oriental Orthodox Hierarchs" are very informative and admirably help complement Salachas' work discussed below.

E. G. Farrugia, S.J.

verso l'obbiettivo Zeiss del suo apparecchio fotografico, il fascino di paesaggi desolati e di una civiltà che sa produrre meraviglie anche in contesto difficile, se non ostile. Si veda per esempio il portale della città fortificata di Bam, in cui l'esposizione, la profondità di campo, il contrasto bianco-nero e l'alternarsi di luci e ombre non potevano essere meglio studiate e dosate di quanto non lo siano nella foto 59 di quest'albo.

Di fronte a immagini così parlanti ed evocatrici di una Persia antica e musulmana, tanto più cocente è il rammarico che manchino del tutto le foto di una Persia cristiana. Eppure a Giulfa, a Urmia, a Maku, a Salmas, quante occasioni ci sarebbero state per fissare sulla pellicola vestigia di chiese armene o d'Oriente o, nella stessa Teheran, per documentare anche oggi una presenza cristiana forse discreta, ma non per questo meno reale.

V. Poggi, S.J.

Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Verlag Beck, München 1994, 448 S. Mit 6 Karten.

È una storia politica dell'Islam nel secolo XX. Il primo capitolo abbraccia gli anni 1900-1920. Studia l'epilogo tragico della Questione d'Oriente, con il conflitto italo-turco degli anni 1911-1912, la prima guerra mondiale, la fine dell'impero ottomano e la riscossa araba.

Il secondo capitolo si occupa del periodo fra le due guerre (1920-1939), dell'abolizione del califfato, dei conflitti greco-turchi, del trasferimento forzato di popolazioni d'Europa e d'Asia Minore, delle conseguenze della rivoluzione comunista, di anticolonialismo indiano, della nascita dei Fratelli Musulmani in Egitto e di simpatie mediorientali per le dittature del nazionalsocialismo e del fascismo.

Il terzo capitolo considera il ventennio 1939-1958 con le reazioni islamiche alla seconda guerra mondiale e vede nuovi regimi in Libia, nello Yemen, in Egitto e in Iraq.

Il quarto capitolo torna indietro un biennio per riflettere sulla crisi di Suez del 1956, continuando con la guerra d'Algeria, la rivoluzione in Indonesia, la nascita del *Ba'th*, l'unione d'Egitto e Siria, il colpo di stato in Turchia, la *jummuriyah* libica.

Il quinto capitolo tratta degli anni 1973-1989, con la secessione del Bangladesh, la *guerra di ottobre*, il boom petrolifero, *les évènements* del Libano, la questione del Sudan, la rivoluzione iraniana, gli eccidi alla Mecca, la guerra afgana e quella fra Iran e Iraq.

Infine, il quinto capitolo comprende il breve periodo 1989-1993, con il crollo della ideologia sovietica e dell'utopica convivenza di popoli diversi nell'ex Yugoslavia. La panoramica storico-politica si conclude con la guerra del golfo.

Oltre la bibliografia, l'opera ha un prospetto cronologico con date salienti, un glossario di termini tecnici, un indice analitico delle persone e sei carte geografiche.

A commento di questo quadro, allo stesso tempo vasto e dettagliato, l'A. enuclea elementi di sintesi. Secondo lui, lungo tutto il secolo XX l'Islam avrebbe cercato di conservare ad ogni costo la territorialità di uno stato. Alle istanze politiche avrebbe sempre risposto in chiave islamica. Avrebbe perpetuato nella vita politica il conflitto fra città e campagna.

Il libro, che vuole essere una fenomenologia politica islamica del secolo ventesimo, si impone all'attenzione per l'impegno con cui segue la storia mondiale attraverso la storia della religione islamica. L'A. scopre che l'Islam si va "etnificando" e che il secessionismo di gruppo, della "comunità del destino", prevale sul fattore unificante della fede. Non capisco allora come possa dire che in ciò l'islam dà prova di aggiornamento (p. 350). Se la comunità del destino si sostituisce alla comunità della fede, ciò comporta una profonda crisi della *ummah* o comunità della fede che, in quanto tale, è sovrannazionale e universale.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Ronald G. Roberson, CSP, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Edizioni «Orientalia Christiana», Rome (5th edition) 1995, pp. 252.

When R. Roberson published, back in 1986, a booklet of barely 42 pages on the «bewildering array of national churches and ethnic jurisdictions» characterizing the Christian East, he could hardly have foreseen that, within a decade, it would run through five editions, a success which finds its explanation both in the clarity with which the work is written as well as in the greater interest the world had developed in the east, especially after what has happened in the recent past. Every edition brings with it additions and modifications. Most notable among which, in this edition, is the reference to the newly-founded Eritrean Orthodox Church (p. 36), which, at the time of writing of the fourth edition (1993) was still in the offing. The articles in the appendixes, as well as the list of "Official Visits: Popes and Oriental Orthodox Hierarchs" are very informative and admirably help complement Salachas' work discussed below.

E. G. Farrugia, S.J.

Dimitri Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa: iter e documentazione*, Quaderni di o odigos (10), centro ecumenico "s. Nicola," Padri domenicani, Bari 1994, pp. 315.

D. Salachas, membro della Commissione mista del dialogo tra Chiesa cattolica e ortodossa, ci ha già dato le due parti che fanno il nerbo di questo volume: *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa: Iter e documentazione* (Bari 1986) e *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa: La quarta assemblea plenaria di Bari, 1986-1987* (Bari 1988), recensiti rispettivamente in OCP 55 (1989) 494-496 e 496-497. Il primo volume informò fino alla terza sessione plenaria di Creta (1980-1984), mentre il secondo è dedicata alla travagliata vicenda della quarta sessione di Bari, svoltasi in due fasi (1986 e 1987). L'A. aggiorna il resoconto fino alla VII plenaria, di Balamand, comprendendovi le due antecedenti, di Valamo e di Freising.

Il tema trattato a Valamo, al confine finlandese con la Russia, tra il 19 e il 27 giugno 1988, ebbe il titolo complicato: «Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio» (pp. 178-187). Il documento riprende in gran parte, approfondendoli, i due documenti di Monaco e di Bari, come pure un documento redatto a Chambèsy, nel dicembre del 1977, da un gruppo di cattolici e ortodossi (p. 135).

L'incontro di Freising ha avuto luogo tra il 5 e il 15 giugno 1990, mentre il mondo era ancora col cuore sospeso dopo la caduta dei muri, nel 1989. Su insistenza dei partecipanti ortodossi, all'ordine del giorno accordato in precedenza subentrò un ordine del giorno dettato dalla logica degli eventi recenti, l'uniatismo. La communicazione stampa, che nel libro di Salachas viene riportata due volte (pp. 146-148 e 214-216), senza commento, è come un atterraggio di fortuna, portandone tutti i segni; il documento fu infatti molto contestato specialmente negli ambienti cattolici orientali. Riconosceva l'urgenza di stroncare il proselitismo come metodo inadeguato e in contraddizione con l'ecclesiologia del Vaticano II di «chiese sorelle» (UR 14) (pp. 146-148, spec. p. 147). Fu raccomandato alle Chiese cattoliche orientali di osservare il Vaticano II (pp. 152-153). Ma l'autore non dice che nel suo decreto *Orientalium Ecclesiarum* il Vaticano II aveva già parlato della funzione di ponte di queste Chiese per le Chiese orientali non cattoliche (OE 24), ruolo superato nel riconoscimento delle Chiese ortodosse come Chiese sorelle.

Quando il tema fu ancora una volta affrontato a Balamand, Libano, tra il 17 e il 24 giugno 1993, c'era stato un intermezzo, l'incontro ad Ariccia, vicino a Roma, nel giugno del 1991, dove un documento fu redatto dalla commissione coordinante del dialogo, che avrebbe dovuto essere sottoposto a discussione a Balamand l'anno dopo, ma che doveva essere rimandato

all'anno seguente. All'assise di Balamand (17-24 giugno 1993) il documento di Ariccia servì da testo di lavoro (p. 149) e così fu redatto il documento «L'uniatismo, metodo d'unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione» (pp. 188-194), dove alla condanna del proselitismo fu aggiunto il riconoscimento esplicito del diritto delle Chiese orientali cattoliche di esistere nella Chiesa cattolica.

Potremmo ripetere quanto abbiamo detto in precedenza sulla chiarezza e l'utilità di questi volumi del Salachas. Peccato che nella parte aggiunta mancano i discorsi d'occasione e le reazioni dei membri delle rispettive Chiese, come nei precedenti due volumi. Quanto all'andamento del dialogo, si ha l'impressione che dalla fase di speranza iniziale si passi al dibattito accanito che rivela le ferite ancora aperte. Ci vuole pazienza e conoscenza dei problemi di fondo. Intanto, i resoconti brevi e chiari di uno che ha partecipato al dialogo sin dall'inizio sono viva ed efficace iniziazione alle tematiche del dialogo stesso, sia pure le più scottanti.

E. G. Farrugia, S.J.

Syriac Dialogue. First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna: June 1994, Pro Oriente, Vienna 1994, pp. 236 + 9 photos.

La Tradition Syriaque. Rencontre non officielle tenue sous les auspices de la Fondation Pro Oriente. Vienne, 24-29 juin 1994, *Istina*, Paris 1995, pp. 160 + 9 photos.

L'ingresso della Chiesa d'Oriente dapprima nel Concilio Mondiale delle Chiese, quindi nel Concilio delle Chiese del Vicino Oriente, chiama l'attenzione delle altre Chiese su questa Chiesa Apostolica, già emarginata in Persia, ai tempi dell'impero romano e sottoposta a dure prove nel nostro secolo. Pro Oriente l'ha contattata la prima volta l'8 aprile 1982, quando il Presidente, un esperto e Alfred Stirnemann hanno incontrato Mar Addai nella sede patriarcale a Bagdad. Il primo incontro di Pro Oriente con Mar Dinkha IV ha avuto luogo a Mosca l'11 giugno 1988, in occasione delle celebrazioni del millennio cristiano russo. Il 18 giugno 1990 il metropolita di Trichur della stessa Chiesa d'Oriente, Mar Aprem, tiene a Vienna la conferenza, *Era davvero nestoriano Nestorio?* qui riprodotta (pp. 216-223). Il 4 ottobre 1993 Pro Oriente incontra a Kottayam membri della stessa Chiesa. Dal 14 al 18 febbraio 1994 li visita in Iran. Dal 19 al 25 maggio 1994 ne incontra la gerarchia nel Vicino Oriente, in ordine all'imminente consultazione di tutta la tradizione siriaca, che si tiene di fatto a Vienna, dal 24 al 29 giugno 1994.

Il primo volume in inglese edito da Pro Oriente rende appunto conto di questa consultazione, cui partecipano rappresentanti del settore siriaco della

Cristianità Orientale: Chiesa d'Oriente, Chiesa Caldea, Chiesa Siro-Ortodossa del Patriarcato di Antiochia, Chiesa Siro-Ortodossa (Malancarese) dell'India, Chiese Orientali Cattoliche: Siro-Malabarese e Siro-Malancarese, Siro-Cattolica e Maronita. Oltre che prelati o teologi delle varie Chiese, partecipano alla consultazione anche i membri della Commissione Siriaca presso Pro Oriente e un certo numero di esperti. Purtroppo tra questi ultimi mancano due grandi specialisti, il card. Alois Grillmeier, il cui stato di salute gli impedisce di partecipare e il P. André de Halleux O.F.M. morto prematuramente il 27 gennaio 1994. Ma si pubblica qui alle pp. 200-215, il magistrale saggio *Nestorius. History and Doctrine* che de Halleux, ha scritto originariamente in francese su *Irénikon* nel 1993, un anno prima della sua morte.

Il tema della Consultazione è la cristologia. Il Presidente di Pro Oriente dà l'avvio ai lavori illustrando la "formula cristologica di Vienna", frutto delle consultazioni fra Chiesa Cattolica e Chiese non calcedonesi, redatta il 12 settembre 1971 e spiegata il 9 settembre 1973. Quella formula suppone che le semplici divergenze verbali siano compatibili con un fondamentale consenso cristologico; che i simboli cristologici del quinto secolo non esimano da una attuale lettura aggiornata del mistero di Cristo, pur senza rinnegare il perdurare di tale mistero; infine, a patto di non rifiutare l'umanità di Cristo, è legittimo sottolinearne la divinità e viceversa, purché non se ne rifiuti la divinità, è legittimo sottolinearne l'umanità.

Mar Bawai Soro, vescovo della Chiesa d'Oriente per gli Stati Uniti dell'Ovest, nel suo intervento in collaborazione con il corepiscopo J. M. Birnie, prende infatti in esame la formula cristologica di Vienna. Circa la frase, "Siamo tutti d'accordo nel rifiutare la concezione nestoriana del Cristo", Mar Bawai precisa: se la concezione nestoriana equivale a dire che in Cristo ci sono due persone, allora anche noi conveniamo nel rifiutarla. (Benché da parte nostra non abbiamo mai pensato che "nestoriano" comporti una tale duplicità del Cristo). Quanto poi alla frase della formula, "Crediamo tutti che il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo è il Figlio di Dio incarnato, perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità", allora noi della Chiesa d'Oriente ci dichiariamo entusiasticamente d'accordo!

Lo stesso vescovo Mar Bawai Soro ha avuto un altro intervento in collaborazione con il corepiscopo Birnie. Si domanda se la cristologia della sua Chiesa sia nestoriana. Di solito l'Occidente attribuisce alla Chiesa d'Oriente l'assunzione ufficiale della dottrina nestoriana nel sinodo del 486. Ma la lettura attenta degli atti di quel sinodo esclude la duplicità del Cristo ingiustamente attribuita a Nestorio. Né si può dimenticare che l'*Apologia* di Nestorio, scritta da lui in greco, fu tradotta in siriaco oltre cinquant'anni dopo il sinodo del 486. Anche il metropolita di Trichur, Mar Aprem, prende in considerazione la formula cristologica di Vienna, sotto il punto di vista della Chiesa di Oriente.

Utili gli interventi degli esperti. Louise Abramowski, impossibilitata a presenziare per ragioni di salute, invia il suo contributo sullo stato della ricerca a proposito di Nestorio. Il siriacista Sebastian Brock, i domenicani Jean-Maurice Fiey e Bernard Dupuy, i professori universitari Adalbert Davids e Peter Hofrichter trattano rispettivamente della storia, dell'isolamento, dell'espansione missionaria in Asia, della cristologia e della liturgia della Chiesa d'Oriente. Due Caldei, un vescovo e un teologo, riferiscono sugli sviluppi della controversia cristologica e sull'anafora di Addai e Mari. Un teologo siro-malancarese tratta della cristologia di Babai il Grande, di cui è specialista.

Alla fine della Consultazione si concorda un comunicato unitario che riassume in poco più di due pagine lo svolgersi dell'incontro e termina con queste parole: "Tutti abbiamo constatato l'utilità di questa Consultazione e preghiamo Dio, che ci ha raccolti insieme, perché benedica e guidi i nostri futuri sforzi in modo da unirci in comunione di fede e di amore".

"A un certo punto della Consultazione — scrive Sebastian Brock — avevamo sperato possibile giungere a un comune accordo in materia di fede e di cristologia. Di fatto invece, la cosa si dimostrò irrealizzabile. Dati i secoli di incomprensione che hanno diviso queste Chiese, si pensò che tale accordo sarebbe prematuro e soggetto a nuove incomprensioni. Perciò il comunicato unitario è principalmente descrittivo, benché numerosi paragrafi finali riflettano deliberatamente le espressioni della formula cristologica di Vienna" (p. 225).

Il volume pubblica nelle pp. 230-231 la comune dichiarazione cristologica firmata dal papa Giovanni Paolo II e dal Catholicos della Chiesa d'Oriente, Mar Dinkha IV, l'11 novembre 1994, cioè pochi mesi dopo la Consultazione di Vienna.

Il secondo volume, collezione di estratti della rivista *Istina*, contiene la traduzione francese del primo volume, salvo il preambolo di Mar Dinkha IV, la presentazione di Pro Oriente, un breve studio di Peter Hofrichter e il programma della Consultazione (pp. 1-26 del volume in inglese). Non si trovano neppure nel volume in francese il saggio di de Halleux, le considerazioni di S. Brock (vol. ingl. pp 223-226), né la dichiarazione comune del Papa e del Catholicos. Vi si trova invece l'utile *Appendice: Synodes de l'Église de l'Orient* (pp. 16-24).

Ci congratuliamo con Pro Oriente per avere realizzato questa prima Consultazione siriaca e averne pubblicato gli atti, nonché con la rivista Istina per avere diffuso nel mondo francofono gli echi di tale iniziativa ecumenica.

V. Poggi, S.J.

Cristianità Orientale: Chiesa d'Oriente, Chiesa Caldea, Chiesa Siro-Ortodossa del Patriarcato di Antiochia, Chiesa Siro-Ortodossa (Malancarese) dell'India, Chiese Orientali Cattoliche: Siro-Malabarese e Siro-Malancarese, Siro-Cattolica e Maronita. Oltre che prelati o teologi delle varie Chiese, partecipano alla consultazione anche i membri della Commissione Siriaca presso Pro Oriente e un certo numero di esperti. Purtroppo tra questi ultimi mancano due grandi specialisti, il card. Alois Grillmeier, il cui stato di salute gli impedisce di partecipare e il P. André de Halleux O.F.M. morto prematuramente il 27 gennaio 1994. Ma si pubblica qui alle pp. 200-215, il magistrale saggio *Nestorius. History and Doctrine* che de Halleux, ha scritto originariamente in francese su *Irénikon* nel 1993, un anno prima della sua morte.

Il tema della Consultazione è la cristologia. Il Presidente di Pro Oriente dà l'avvio ai lavori illustrando la "formula cristologica di Vienna", frutto delle consultazioni fra Chiesa Cattolica e Chiese non calcedonesi, redatta il 12 settembre 1971 e spiegata il 9 settembre 1973. Quella formula suppone che le semplici divergenze verbali siano compatibili con un fondamentale consenso cristologico; che i simboli cristologici del quinto secolo non esimano da una attuale lettura aggiornata del mistero di Cristo, pur senza rinnegare il perdurare di tale mistero; infine, a patto di non rifiutare l'umanità di Cristo, è legittimo sottolinearne la divinità e viceversa, purché non se ne rifiuti la divinità, è legittimo sottolinearne l'umanità.

Mar Bawai Soro, vescovo della Chiesa d'Oriente per gli Stati Uniti dell'Ovest, nel suo intervento in collaborazione con il corepiscopo J. M. Birnie, prende infatti in esame la formula cristologica di Vienna. Circa la frase, "Siamo tutti d'accordo nel rifiutare la concezione nestoriana del Cristo", Mar Bawai precisa: se la concezione nestoriana equivale a dire che in Cristo ci sono due persone, allora anche noi conveniamo nel rifiutarla. (Benché da parte nostra non abbiamo mai pensato che "nestoriano" comporti una tale duplicità del Cristo). Quanto poi alla frase della formula, "Crediamo tutti che il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo è il Figlio di Dio incarnato, perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità", allora noi della Chiesa d'Oriente ci dichiariamo entusiasticamente d'accordo!

Lo stesso vescovo Mar Bawai Soro ha avuto un altro intervento in collaborazione con il corepiscopo Birnie. Si domanda se la cristologia della sua Chiesa sia nestoriana. Di solito l'Occidente attribuisce alla Chiesa d'Oriente l'assunzione ufficiale della dottrina nestoriana nel sinodo del 486. Ma la lettura attenta degli atti di quel sinodo esclude la duplicità del Cristo ingiustamente attribuita a Nestorio. Né si può dimenticare che l'*Apologia* di Nestorio, scritta da lui in greco, fu tradotta in siriaco oltre cinquant'anni dopo il sinodo del 486. Anche il metropolita di Trichur, Mar Aprem, prende in considerazione la formula cristologica di Vienna, sotto il punto di vista della Chiesa di Oriente.

Utili gli interventi degli esperti. Louise Abramowski, impossibilitata a presenziare per ragioni di salute, invia il suo contributo sullo stato della ricerca a proposito di Nestorio. Il siriacista Sebastian Brock, i domenicani Jean-Maurice Fiey e Bernard Dupuy, i professori universitari Adalbert Davids e Peter Hofrichter trattano rispettivamente della storia, dell'isolamento, dell'espansione missionaria in Asia, della cristologia e della liturgia della Chiesa d'Oriente. Due Caldei, un vescovo e un teologo, riferiscono sugli sviluppi della controversia cristologica e sull'anafora di Addai e Mari. Un teologo siro-malancarese tratta della cristologia di Babai il Grande, di cui è specialista.

Alla fine della Consultazione si concorda un comunicato unitario che riassume in poco più di due pagine lo svolgersi dell'incontro e termina con queste parole: "Tutti abbiamo constatato l'utilità di questa Consultazione e preghiamo Dio, che ci ha raccolti insieme, perché benedica e guidi i nostri futuri sforzi in modo da unirci in comunione di fede e di amore".

"A un certo punto della Consultazione — scrive Sebastian Brock — avevamo sperato possibile giungere a un comune accordo in materia di fede e di cristologia. Di fatto invece, la cosa si dimostrò irrealizzabile. Dati i secoli di incomprensione che hanno diviso queste Chiese, si pensò che tale accordo sarebbe prematuro e soggetto a nuove incomprensioni. Perciò il comunicato unitario è principalmente descrittivo, benché numerosi paragrafi finali riflettano deliberatamente le espressioni della formula cristologica di Vienna" (p. 225).

Il volume pubblica nelle pp. 230-231 la comune dichiarazione cristologica firmata dal papa Giovanni Paolo II e dal Catholicos della Chiesa d'Oriente, Mar Dinkha IV, l'11 novembre 1994, cioè pochi mesi dopo la Consultazione di Vienna.

Il secondo volume, collezione di estratti della rivista *Istina*, contiene la traduzione francese del primo volume, salvo il preambolo di Mar Dinkha IV, la presentazione di Pro Oriente, un breve studio di Peter Hofrichter e il programma della Consultazione (pp. 1-26 del volume in inglese). Non si trovano neppure nel volume in francese il saggio di de Halleux, le considerazioni di S. Brock (vol. ingl. pp 223-226), né la dichiarazione comune del Papa e del Catholicos. Vi si trova invece l'utile *Appendice: Synodes de l'Église de l'Orient* (pp. 16-24).

Ci congratuliamo con Pro Oriente per avere realizzato questa prima Consultazione siriaca e averne pubblicato gli atti, nonché con la rivista Istina per avere diffuso nel mondo francofono gli echi di tale iniziativa ecumenica.

V. Poggi, S.J.

Patristica

Basilio di Cesarea, *Il Libro delle Domande (Le Regole)*, edito e tradotto da Gabriella Uluhogian, Lovanii, 1993 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 536 e 537 / Scriptores Armeniaci 19 e 20), pp. lxvi + 311 e pp. xxxii + 233.

Delle *Regulae* di san Basilio è ora accessibile, grazie ad un vaglio critico durato lunghi anni, il testo dell'antica versione armena, il *Girk' Harc'ołac'* ("Libro di coloro che domandano"): i volumi 536 e 537 del CSCO ospitano infatti, rispettivamente, l'edizione critica armena e la traduzione italiana a cura di Gabriella Uluhogian.

Il confronto con l'edizione greca della *Patrologia* (PG 31, coll. 881-1308), l'unica sinora disponibile, evidenzia alcuni interessanti dati a conferma di quanto osservava J. Gribomont (*Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, pp. 65-77): l'armeno, ad esempio, non riflette la tradizionale distinzione delle *Regulae* nelle due collezioni delle *fusius tractatae* (le 55 Grandi Regole) e delle *brevius tractatae* (le 313 Piccole Regole), ma presenta un'unica serie di 361 domande-risposte, numerate secondo un ordine notevolmente diverso da quello greco. Oltre all'insieme delle *Regulae* e al loro indice, la traduzione armena comprende il cosiddetto prologo 5 (*Sermo asceticus*), il prologo 4 (*Prooemium in Asceticon magnum*) e le prime 11 delle 60 epitimie, o "penitenze" per i monaci disobbedienti. Va precisato, infine, che le *Regulae* "armene" comprendono, al loro interno, anche le cosiddette *extravagantes*, ad eccezione della prima.

Nel primo dei due volumi della Uluhogian (CSCO 536), l'edizione critica è preceduta da un'introduzione articolata in quattro sezioni: notizie sulla fortuna di Basilio in Armenia, con alcuni dati sulla traduzione dell'*Asceticon*; la descrizione dei manoscritti; le relazioni fra i testimoni; i criteri di edizione. Il volume è chiuso da una tabella comparativa delle varianti dei nomi propri (sia antroponimi che toponimi), la cui forma grafico-fonetica differisce spesso da un codice armeno all'altro.

Maggiori dettagli e indicazioni circa le peculiarità della traduzione armena sono stati riservati all'introduzione del secondo volume (CSCO 537). Vengono qui forniti gli elementi, esterni ed interni, di datazione della versione — la studiosa propende per il periodo tra la fine del V e l'inizio del VI secolo —, e viene analizzata la tecnica traduttiva, con un esame dei tre aspetti del lessico, della morfologia e della sintassi. I fenomeni linguistici evidenziati in queste pagine suffragano la collocazione della versione in quella fase della letteratura armena di traduzione definita "intermedia" o "post-classica", successiva, cioè, alla versione della Bibbia, considerata la massima espressione della lingua classica, e anteriore alla *yunaban tproc'*, quella "scuola ellenizzante" che diede vita, invece, ad un armeno fortemente modellato sul lessico e sulla sintassi del greco.

All'esposizione delle caratteristiche linguistiche segue un paragrafo sulle divergenze con il modello greco come edito nella *Patrologia*. È qui che la versione armena acquista importanza, a supporto di lezioni attestate, o anche non attestate, nella tradizione manoscritta greca; tali varianti vengono distinte dai casi di errori dovuti al traduttore e riconducibili ad una nota casistica (G. Bolognesi, "La traduzione armena dei "Progymnasmata" di Elio Teone", in *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VIII, vol. 17, fasc. 5-6 [Roma, 1962], pp. 256-257).

Chiudono l'introduzione al secondo volume le considerazioni sulla traduzione italiana, versione letterale e, come sottolinea la studiosa, strumentale, rivolta cioè a chi, pur non sapendo l'armeno, sia interessato a conoscere l'interpretazione armena dell'opera o di parti di essa. Corredano il volume una tabella di concordanze tra *Regulae* greche e Domande armene, nonché gli indici delle citazioni bibliche e dei nomi propri.

Oltre ad offrire il testo armeno di un'opera così importante per la cultura non solo monastica del medioevo cristiano, lo studio della Uluhogian offre molteplici spunti di riflessione ed approfondimento. Tra gli altri, la sintesi delle caratteristiche traduttive approntata dalla studiosa (CSCO 537, pp. ix-xxi) può risultare assai utile per la ricerca sui tempi, i luoghi e gli autori delle versioni di quel folto gruppo di opere greche che gli Armeni hanno trasferito nella propria lingua durante i primi secoli della loro letteratura. In particolare, la serie di fenomeni linguistici qui repertoriati costituirà sicuramente un valido termine di confronto anche per altre traduzioni del "periodo intermedio", quali quelle patristiche, oggetto di spiccato interesse in questi ultimi anni, come dimostrano le recenti edizioni critiche di quattro orazioni del Gregorio di Nazianzo "armeno" ad opera del Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze dell'Université Catholique di Louvain (B. Coulie, *Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio Armeniaca*, I, *Orationes II, XII, IX*, Turnhout 1994 [Corpus Christianorum, Series Graeca, 28; Corpus Nazianzenum, 3] cfr Rec. OCP 1994, 690-691; A. Sirinian, "La versione armena dell'Orazione 7 di Gregorio di Nazianzo", in Mus 107 [1994], pp. 55-106). Uno studio comparativo degli aspetti linguistici di queste traduzioni patristiche con l'*Asceticon* armeno potrebbe rilevare analogie ascrivibili allo stesso ambiente o periodo culturale.

In conclusione, l'edizione del *Girk' Harc'ołac'*, nei suoi due tomi e nel suo duplice scopo di servire tanto all'armenista quanto allo studioso del testo greco, realizza quel contatto a lungo desiderato tra le due aree di studio che trovano, in questi documenti di interazione, reciproco motivo di arricchimento e di interesse.

A. Sirinian

Heinzgerd Brakmann, *Τὸ παρὰ τοῖς Βαρβάροις ἔργον θεῖον. Die Einwürzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Borengässer, Bonn 1994, pp. viii + 214; 7 tavv. fuori testo.

Si tratta di una «Inaugural-Dissertation», sostenuta presso la Facoltà cattolico-teologica dell'Università di Bonn. L'a. vi delinea una storia del regno di Aksum, rivolgendo particolare attenzione ai risvolti storici della cristianizzazione. Nello stile «knapp» delle dissertazioni di lingua tedesca, l'A. analizza in modo accurato e sistematico fonti e bibliografia: ne risulta una sintesi di indubbia utilità e praticità, che, se integrata da un apparato di indici e illustrazioni, potrebbe costituire senz'altro una valida «Einführung».

G. Traina

Allen Brent, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Supplements to Vigiliae Christianae Volume XXXI, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, pp. XII + 611, 24 Plates.

Le titre de ce volume-fleuve dit bien la thèse de l'auteur: l'émergence de l'épiscopat monarchique à Rome ne remonterait pas au IIème siècle, mais "from 235 onwards" (p. 456). La démonstration se fait quasi *more geometrico*, avec des sections et des sous-sections qui arrivent jusqu'à la fraction 4A 3.1.3.2.2.5 (p. 244). Il faudrait alors, pour rendre compte équitablement de tous les points discutés, une capacité analytique et une érudition aussi documentée que celle de l'auteur. On se contentera ici de donner le schéma général de l'oeuvre et de proposer quelques réflexions sur la thèse centrale.

Le livre est divisé en sept chapitres, dont les cinq premiers tournent autour de l'interprétation de la fameuse statue qui orne aujourd'hui le hall d'entrée de la Bibliothèque Vaticane. Pour Brent, il faut reconnaître dans cette statue non pas tellement un auteur particulier que l'icône d'une communauté, tout comme le Corpus d'Hippolyte serait l'oeuvre d'au moins trois auteurs. Fort de ces résultats, Brent peut proposer une nouvelle interprétation des communautés chrétiennes de Rome qui, jusqu'à l'apparition tardive de la centralisation épiscopale, "would have appeared objectively as house-schools" (p. 421). Un dernier chapitre vérifie cette théorie à travers l'analyse de la *Tradition apostolique*, les *Homélies Clémentines* et l'oeuvre de Tertullien. De bons index permettent de se retrouver parmi les innombrables questions abordées. Malgré la solide charpente de l'oeuvre, on dénote une certaine prolixité, due peut-être à l'usage intempestif de l'ordinateur. On a parfois aussi l'impression que l'auteur n'a pas bien relu ses copies: trois lignes de la page 390 donnent trois fois la même citation grecque, dans le texte et les notes; p. 443, l. 5, une belle coquille: ἐκκλησίας pour αἱρέσεως.

Chaque dizaine ou vingtaine d'années, nous voyons apparaître de nouvelles clés de lecture qui entendent révolutionner notre interprétation des textes; ces courants nous viennent souvent de l'herméneutique biblique. Aujourd'hui, la mode est à la communauté: communauté johannique, communauté pétrinienne, communauté prophétique derrière l'*Ascension d'Isaïe* etc. L'ouvrage de Brent entend recueillir l'héritage et pousser plus loin les recherches menées par P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2,18), Tübingen 1987, qui avait dégagé la problématique des *Hausgemeinden* romaines. Le pas en avant de Brent consiste à découvrir derrière elles autant d'écoles assimilables aux écoles philosophiques grecques, avec autant de prêtres/évêques à leur tête (cf. e.g. 429-431). Du livre de Lampe, Brent ne semble pas avoir vu l'important compte rendu que Victor Saxer lui a consacré dans *RSCI* 42 (1988) 203-209. Sans vouloir minimiser l'intérêt que l'étude des communautés en tant que telles peut revêtir, il serait néanmoins opportun de garder un peu de distance et de se demander, par exemple, comment la thèse des "house-schools" se laisse concilier avec le mépris affiché par le Caecilius de Minucius Felix à l'égard des Chrétiens qu'il estime *studiorum rudes, litterarum profanos* (5,4) etc.: quelle que soit la date de l'*Octavius* et quelle que soit la part de la rhétorique dans ces invectives, l'opuscule n'en reste pas moins un témoignage sur la chrétienté romaine qu'on ne saurait négliger. Et quelle est l'image que nous renvoie Celse des communautés qu'il a rencontrées, qu'elles aient été romaines ou non? Mais il est une allusion de Tertullien qu'il nous faut regarder de plus près.

Dans un passage bien connu, Tertullien affirme que Valentin, le futur docteur gnostique, *sperauerat episcopatum*, mais qu'on lui préféra, malgré son savoir, un confesseur; sur ce, indigné, *de ecclesia authenticae regulae abrupit* (*Val.* 4,1). En combinant ces données avec un autre passage de l'Africain (*Carn.* 1,3), on est arrivé à situer les événements à Rome sous le pape Pie. Qu'on accepte l'historicité du fait comme la plupart ou qu'on la récuse comme certains (e.g. E. Preuschen, RE^3 20 [1908] 396-397), le témoignage vaut au moins dans la pensée de Tertullien. Mais de quel type d'épiscopat s'agit-il? Si le choix n'avait pas été celui d'un épiscopat unique et si Valentin avait pu devenir chef d'une de ces écoles philosophiques romaines que Brent postule, pourquoi aurait-il quitté l'Église? Pourquoi alors sa sécession aurait-elle été interprétée comme une rupture d'avec l'Église ou en tout cas, pour parler comme Celse, de la *μεγάλη ἐκκλησία*? Le parallèle avec l'affaire Natalius est aussi instructif, telle que l'anonyme cité par Eusèbe nous la rapporte (*H.E.*5,28,8-12). Ici, c'est un confesseur qui se laisse soudoyer par une faction qui le nomme évêque: Natalius n'est qu'un prête-nom d'orthodoxie pour le groupe des adoptianistes disciples de Théodote le Corroyeur, qui ne cherchent pas le moins du monde à mettre à la tête de leur école un maître à penser. Le cas de Valentin en creux et celui de Natalius en

saillie semblent bien dessiner le contour d'un épiscopat unique à Rome du temps de Tertullien sûrement, sinon déjà pour celui du pape Pie.

Le rôle d'une thèse nouvelle consiste surtout à susciter, par la discussion critique, l'avancement de nos connaissances. Le nombre impressionnant de pages qu'Allen Brent a consacrées à son *Hippolytus* ne manquera pas d'éveiller bien des débats, tant il y a de questions que l'auteur a soulevées. Reconnaissons que Brent est un fin limier pour dépister ce qu'il appelle l'"anachronistic conceptualization". Mais il n'est pas sûr qu'à vouloir plaquer sur les communautés de la première Rome chrétienne certains schèmes herméneutiques à la mode, l'auteur ne soit pas tombé par ci par là dans le même travers.

Ph. Luisier, S.J.

Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti nunc primum editus curante J. H. Declerck (= CCSG 30), Brepols-Turnhout 1994, pp. CXLI+134.

J. Declerck ci offre in questo volume il testo finora inedito dell'anonimo dialogo *Contro i Giudei*, contenuto nel codice *Vatop. 236*, databile paleograficamente tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Si tratta di un dialogo fittizio in cui i due protagonisti, entrambi anonimi, sono un Giudeo ed un Cristiano. La parte riservata a ciascuno dei due interlocutori è molto diversificata, dal momento che la parola spetta per lo più al Cristiano, mentre il Giudeo deve quasi sempre solo ascoltare pazientemente. Si rimane così all'interno del canone proprio alla polemica antigiudaica di usare il dialogo come genere letterario, già consacrato da Giustino nel suo dialogo con Trifone. In questo modo dobbiamo spiegare infatti l'assenza d'informazioni concrete sui due interlocutori, come sul luogo ed il tempo in cui essi si sono incontrati. Il Cristiano viene considerato come l'autore stesso, che poi avrebbe ripreso per scritto l'oggetto della sua conversazione con il Giudeo. Il preambolo è ridotto all'estremo: il Cristiano dice che da tempo si chiedeva per quale motivo i Giudei si rifiutassero di credere in Cristo ed un giorno, per caso, incontratone uno gli ha posto gli interrogativi che turbavano il suo spirito. Il tono sereno che constatiamo è un indizio dell'atmosfera irreale che domina il racconto. Anche quando lo scontro tra le due parti si fa più forte e la violenza fisica non sembra esclusa (I, 55-57) il tono si mantiene cortese. Il Giudeo non è un fanatico ed appena le prime affermazioni vengono un poco attenuate (I, 73-74) riconosce subito il valore morale della Chiesa e poco più avanti, dopo aver ascoltato gli argomenti del suo avversario, abbandona prontamente l'interpretazione letterale della scrittura, alla quale aveva attribuito prima l'unica validità. Giunge fino al punto di lodare Dio per aver reso così perfetta la sua Chiesa. Il Cristiano, pur comportandosi nei confron-

ti del Giudeo come socialmente avvantaggiato, anche quando rivolge gli attacchi più forti non supera mai le critiche abituali rivolte dagli autori cristiani ai Giudei. Il carattere artificiale del dialogo appare ancora più evidente laddove incomincia la sezione dedicata alla vita di Gesù (cap. VI). A questo punto l'interlocutore cristiano inizia un lungo monologo, formulando lui stesso le eventuali obiezioni del Giudeo, non autorizzato ad esprimersi dato il suo rifiuto del Nuovo Testamento. I destinatari di questo testo, come quelli di tutta la letteratura antigiudaica, non sono i Giudei, ma i Cristiani. In molti luoghi del nostro dialogo il Cristiano fa delle osservazioni al Giudeo, che nella realtà sarebbero risultate superflue o persino ridicole. Quando cita dei passi dai libri di Abacuc (VI, 114), di Zaccaria (VIII, 133-134) o di altri profeti aggiunge la precisazione che si tratta di profeti minori, mentre quando (X, 29) cita un passo dei Numeri aggiunge che si tratta di un libro di Mosè. L'epilogo stesso, dopo un invito alla conversione rivolto ai Giudei, è diretto ai Cristiani (XIII, 61 e ss.) che vengono invitati a comportarsi di fatto in maniera degna del loro nome. Il fine fondamentale del nostro anonimo autore sembra essere stato quello di fornire una vera e propria iniziazione alla fede, e di riaffermare la verità del cristianesimo e la fede di molti Cristiani.

Il dialogo è databile alla seconda metà del VI secolo per vari motivi. A causa di un'indizio paleografico si può escludere che il testo sia posteriore al X secolo, dal momento che si può ritrovare (p. XCVIII) almeno un'errore derivato da un modello in maiuscola. L'assenza di ogni riferimento al culto delle immagini permette inoltre di pensare che l'opera sia stata redatta prima dell'inizio del VII secolo. Il *terminus post quem* più solido è fornito però dall'uso frequente dell'espressione *unus de Trinitate*, formula che non si è ancora generalizzata prima della seconda metà del VI secolo. Dal momento che sembra verificabile un collegamento tra la discussione sulla versione di Aquila e la promulgazione della Novella 146, l'editore propone una data vicina al 553. Il carattere dell'opera si accorderebbe del resto bene con il progetto politico-religioso giustinianeo di avere un'impero unicamente cristiano. Tale piano fu fortemente ostacolato proprio dai Giudei.

Anche per questo testo, si debbono riconoscere i molti meriti di tipo linguistico ed ecdotico già mostrati in altri casi da J. Declerck, il quale ci fornisce anche un'analisi dettagliata della lingua dell'anonimo autore e dell'ortografia del copista del suo testimone unico (cfr. introduzione pp. XCIX-CXXVI). Un'attenzione molto grande in quest'edizione viene prestata all'individuazione delle fonti che stanno alla base del testo. Certamente, come è facile immaginare, la fonte che maggiormente ha influenzato il dialogo è la scrittura. Ed è anche per lo studio delle antiche versioni della bibbia che il nostro dialogo può offrire un'apporto, in molti casi, interessante. Le citazioni bibliche, che costituiscono per le due controparti un punto d'appoggio costante durante il loro colloquio, non provengono infatti diretta-

saillie semblent bien dessiner le contour d'un épiscopat unique à Rome du temps de Tertullien sûrement, sinon déjà pour celui du pape Pie.

Le rôle d'une thèse nouvelle consiste surtout à susciter, par la discussion critique, l'avancement de nos connaissances. Le nombre impressionnant de pages qu'Allen Brent a consacrées à son *Hippolytus* ne manquera pas d'éveiller bien des débats, tant il y a de questions que l'auteur a soulevées. Reconnaissons que Brent est un fin limier pour dépister ce qu'il appelle l'"anachronistic conceptualization". Mais il n'est pas sûr qu'à vouloir plaquer sur les communautés de la première Rome chrétienne certains schèmes herméneutiques à la mode, l'auteur ne soit pas tombé par ci par là dans le même travers.

Ph. Luisier, S.J.

Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti nunc primum editus curante J. H. Declerck (= CCSG 30), Brepols-Turnhout 1994, pp. CXLI+134.

J. Declerck ci offre in questo volume il testo finora inedito dell'anonimo dialogo *Contro i Giudei*, contenuto nel codice *Vatop. 236*, databile paleograficamente tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Si tratta di un dialogo fittizio in cui i due protagonisti, entrambi anonimi, sono un Giudeo ed un Cristiano. La parte riservata a ciascuno dei due interlocutori è molto diversificata, dal momento che la parola spetta per lo più al Cristiano, mentre il Giudeo deve quasi sempre solo ascoltare pazientemente. Si rimane così all'interno del canone proprio alla polemica antigiudaica di usare il dialogo come genere letterario, già consacrato da Giustino nel suo dialogo con Trifone. In questo modo dobbiamo spiegare infatti l'assenza d'informazioni concrete sui due interlocutori, come sul luogo ed il tempo in cui essi si sono incontrati. Il Cristiano viene considerato come l'autore stesso, che poi avrebbe ripreso per scritto l'oggetto della sua conversazione con il Giudeo. Il preambolo è ridotto all'estremo: il Cristiano dice che da tempo si chiedeva per quale motivo i Giudei si rifiutassero di credere in Cristo ed un giorno, per caso, incontratone uno gli ha posto gli interrogativi che turbavano il suo spirito. Il tono sereno che constatiamo è un indizio dell'atmosfera irreale che domina il racconto. Anche quando lo scontro tra le due parti si fa più forte e la violenza fisica non sembra esclusa (I, 55-57) il tono si mantiene cortese. Il Giudeo non è un fanatico ed appena le prime affermazioni vengono un poco attenuate (I, 73-74) riconosce subito il valore morale della Chiesa e poco più avanti, dopo aver ascoltato gli argomenti del suo avversario, abbandona prontamente l'interpretazione letterale della scrittura, alla quale aveva attribuito prima l'unica validità. Giunge fino al punto di lodare Dio per aver reso così perfetta la sua Chiesa. Il Cristiano, pur comportandosi nei confron-

ti del Giudeo come socialmente avvantaggiato, anche quando rivolge gli attacchi più forti non supera mai le critiche abituali rivolte dagli autori cristiani ai Giudei. Il carattere artificiale del dialogo appare ancora più evidente laddove incomincia la sezione dedicata alla vita di Gesù (cap. VI). A questo punto l'interlocutore cristiano inizia un lungo monologo, formulando lui stesso le eventuali obiezioni del Giudeo, non autorizzato ad esprimersi dato il suo rifiuto del Nuovo Testamento. I destinatari di questo testo, come quelli di tutta la letteratura antigiudaica, non sono i Giudei, ma i Cristiani. In molti luoghi del nostro dialogo il Cristiano fa delle osservazioni al Giudeo, che nella realtà sarebbero risultate superflue o persino ridicole. Quando cita dei passi dai libri di Abacuc (VI, 114), di Zaccaria (VIII, 133-134) o di altri profeti aggiunge la precisazione che si tratta di profeti minori, mentre quando (X, 29) cita un passo dei Numeri aggiunge che si tratta di un libro di Mosè. L'epilogo stesso, dopo un invito alla conversione rivolto ai Giudei, è diretto ai Cristiani (XIII, 61 e ss.) che vengono invitati a comportarsi di fatto in maniera degna del loro nome. Il fine fondamentale del nostro anonimo autore sembra essere stato quello di fornire una vera e propria iniziazione alla fede, e di riaffermare la verità del cristianesimo e la fede di molti Cristiani.

Il dialogo è databile alla seconda metà del VI secolo per vari motivi. A causa di un'indizio paleografico si può escludere che il testo sia posteriore al X secolo, dal momento che si può ritrovare (p. XCVIII) almeno un'errore derivato da un modello in maiuscola. L'assenza di ogni riferimento al culto delle immagini permette inoltre di pensare che l'opera sia stata redatta prima dell'inizio del VII secolo. Il *terminus post quem* più solido è fornito però dall'uso frequente dell'espressione *unus de Trinitate*, formula che non si è ancora generalizzata prima della seconda metà del VI secolo. Dal momento che sembra verificabile un collegamento tra la discussione sulla versione di Aquila e la promulgazione della Novella 146, l'editore propone una data vicina al 553. Il carattere dell'opera si accorderebbe del resto bene con il progetto politico-religioso giustinianeo di avere un'impero unicamente cristiano. Tale piano fu fortemente ostacolato proprio dai Giudei.

Anche per questo testo, si debbono riconoscere i molti meriti di tipo linguistico ed ecdotico già mostrati in altri casi da J. Declerck, il quale ci fornisce anche un'analisi dettagliata della lingua dell'anonimo autore e dell'ortografia del copista del suo testimone unico (cfr. introduzione pp. XCIX-CXXVI). Un'attenzione molto grande in quest'edizione viene prestata all'individuazione delle fonti che stanno alla base del testo. Certamente, come è facile immaginare, la fonte che maggiormente ha influenzato il dialogo è la scrittura. Ed è anche per lo studio delle antiche versioni della bibbia che il nostro dialogo può offrire un'apporto, in molti casi, interessante. Le citazioni bibliche, che costituiscono per le due controparti un punto d'appoggio costante durante il loro colloquio, non provengono infatti diretta-

saillie semblent bien dessiner le contour d'un épiscopat unique à Rome du temps de Tertullien sûrement, sinon déjà pour celui du pape Pie.

Le rôle d'une thèse nouvelle consiste surtout à susciter, par la discussion critique, l'avancement de nos connaissances. Le nombre impressionnant de pages qu'Allen Brent a consacrées à son *Hippolytus* ne manquera pas d'éveiller bien des débats, tant il y a de questions que l'auteur a soulevées. Reconnaissons que Brent est un fin limier pour dépister ce qu'il appelle l'"anachronistic conceptualization". Mais il n'est pas sûr qu'à vouloir plaquer sur les communautés de la première Rome chrétienne certains schèmes herméneutiques à la mode, l'auteur ne soit pas tombé par ci par là dans le même travers.

Ph. Luisier, S.J.

Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti nunc primum editus curante J. H. Declerck (= CCSG 30), Brepols-Turnhout 1994, pp. CXLI+134.

J. Declerck ci offre in questo volume il testo finora inedito dell'anonimo dialogo *Contro i Giudei*, contenuto nel codice *Vatop. 236*, databile paleograficamente tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Si tratta di un dialogo fittizio in cui i due protagonisti, entrambi anonimi, sono un Giudeo ed un Cristiano. La parte riservata a ciascuno dei due interlocutori è molto diversificata, dal momento che la parola spetta per lo più al Cristiano, mentre il Giudeo deve quasi sempre solo ascoltare pazientemente. Si rimane così all'interno del canone proprio alla polemica antigiudaica di usare il dialogo come genere letterario, già consacrato da Giustino nel suo dialogo con Trifone. In questo modo dobbiamo spiegare infatti l'assenza d'informazioni concrete sui due interlocutori, come sul luogo ed il tempo in cui essi si sono incontrati. Il Cristiano viene considerato come l'autore stesso, che poi avrebbe ripreso per scritto l'oggetto della sua conversazione con il Giudeo. Il preambolo è ridotto all'estremo: il Cristiano dice che da tempo si chiedeva per quale motivo i Giudei si rifiutassero di credere in Cristo ed un giorno, per caso, incontratone uno gli ha posto gli interrogativi che turbavano il suo spirito. Il tono sereno che constatiamo è un indizio dell'atmosfera irreale che domina il racconto. Anche quando lo scontro tra le due parti si fa più forte e la violenza fisica non sembra esclusa (I, 55-57) il tono si mantiene cortese. Il Giudeo non è un fanatico ed appena le prime affermazioni vengono un poco attenuate (I, 73-74) riconosce subito il valore morale della Chiesa e poco più avanti, dopo aver ascoltato gli argomenti del suo avversario, abbandona prontamente l'interpretazione letterale della scrittura, alla quale aveva attribuito prima l'unica validità. Giunge fino al punto di lodare Dio per aver reso così perfetta la sua Chiesa. Il Cristiano, pur comportandosi nei confron-

ti del Giudeo come socialmente avvantaggiato, anche quando rivolge gli attacchi più forti non supera mai le critiche abituali rivolte dagli autori cristiani ai Giudei. Il carattere artificiale del dialogo appare ancora più evidente laddove incomincia la sezione dedicata alla vita di Gesù (cap. VI). A questo punto l'interlocutore cristiano inizia un lungo monologo, formulando lui stesso le eventuali obiezioni del Giudeo, non autorizzato ad esprimersi dato il suo rifiuto del Nuovo Testamento. I destinatari di questo testo, come quelli di tutta la letteratura antigiudaica, non sono i Giudei, ma i Cristiani. In molti luoghi del nostro dialogo il Cristiano fa delle osservazioni al Giudeo, che nella realtà sarebbero risultate superflue o persino ridicole. Quando cita dei passi dai libri di Abacuc (VI, 114), di Zaccaria (VIII, 133-134) o di altri profeti aggiunge la precisazione che si tratta di profeti minori, mentre quando (X, 29) cita un passo dei Numeri aggiunge che si tratta di un libro di Mosè. L'epilogo stesso, dopo un invito alla conversione rivolto ai Giudei, è diretto ai Cristiani (XIII, 61 e ss.) che vengono invitati a comportarsi di fatto in maniera degna del loro nome. Il fine fondamentale del nostro anonimo autore sembra essere stato quello di fornire una vera e propria iniziazione alla fede, e di riaffermare la verità del cristianesimo e la fede di molti Cristiani.

Il dialogo è databile alla seconda metà del VI secolo per vari motivi. A causa di un'indizio paleografico si può escludere che il testo sia posteriore al X secolo, dal momento che si può ritrovare (p. XCVIII) almeno un'errore derivato da un modello in maiuscola. L'assenza di ogni riferimento al culto delle immagini permette inoltre di pensare che l'opera sia stata redatta prima dell'inizio del VII secolo. Il *terminus post quem* più solido è fornito però dall'uso frequente dell'espressione *unus de Trinitate*, formula che non si è ancora generalizzata prima della seconda metà del VI secolo. Dal momento che sembra verificabile un collegamento tra la discussione sulla versione di Aquila e la promulgazione della Novella 146, l'editore propone una data vicina al 553. Il carattere dell'opera si accorderebbe del resto bene con il progetto politico-religioso giustinianeo di avere un'impero unicamente cristiano. Tale piano fu fortemente ostacolato proprio dai Giudei.

Anche per questo testo, si debbono riconoscere i molti meriti di tipo linguistico ed ecdotico già mostrati in altri casi da J. Declerck, il quale ci fornisce anche un'analisi dettagliata della lingua dell'anonimo autore e dell'ortografia del copista del suo testimone unico (cfr. introduzione pp. XCIX-CXXVI). Un'attenzione molto grande in quest'edizione viene prestata all'individuazione delle fonti che stanno alla base del testo. Certamente, come è facile immaginare, la fonte che maggiormente ha influenzato il dialogo è la scrittura. Ed è anche per lo studio delle antiche versioni della bibbia che il nostro dialogo può offrire un'apporto, in molti casi, interessante. Le citazioni bibliche, che costituiscono per le due controparti un punto d'appoggio costante durante il loro colloquio, non provengono infatti diretta-

mente dalla versione dei LXX, ma da una fonte intermedia nella quale i testi in questione avevano già ricevuto un'interpretazione specificamente cristiana e si prestavano quindi per essere usati in una controversia con i Giudei. Tale derivazione dei testi biblici ci viene infatti comprovata dal fatto che alcune varianti tipiche si ritrovano soltanto in altre opere antigiudaiche (cfr. ad. ex. IX, 270-271; XII, 158; I, 9 e II, 271 con la segnalazione dei passi corrispondenti). Oltre alla versione dei LXX l'autore del dialogo cita talora la bibbia dalla versione di Aquila, Simmaco o Teodozione e due volte il testo dei LXX viene paragonato a quello degli altri "οἱ λοιποί" e una volta a quello "dei tre" (traduttori). Non è un caso che la versione di Aquila sia quella più citata, dal momento che nel mondo giudaico di lingua greca era quella ritenuta più neutra rispetto alla LXX, troppo favorevole all'interpretazione messianica dei Cristiani. L'attenzione costante che il dialogo rivolge alle lezioni esaplari si trova dimostrata in alcuni punti in cui risulta di particolare utilità. Al capitolo V, 82-383 e V, 391 leggiamo la versione esaplare di Aquila, altrimenti ignota, del nome del bambino di cui si parla in Is. 8,3 a confronto con la lezione riportata dai LXX, Teodozione e Simmaco. Oltre a questa nuova lezione esaplare, il nostro testo ci offre anche la possibilità di scoprire tre anomalie in rapporto alla tradizione esaplare nota per il testo di Hab. 3,13 (VI, 100-117), Zach. 12, 9-12 e l'introduzione al Ps. 9 (X, 54).

Non altrettanto numerosi come quelli biblici sono i passi che mostrano un'influenza diretta dei padri o di altri autori. Un esempio significativo si ha al cap. X, 349-359 dove troviamo citato il famoso testo del *Testimonium Flavianum*, desunto dalle Antichità giudaiche (XVIII, 63-64) di Giuseppe Flavio. Chiaramente il nostro autore cristiano considerava questo testo come il vertice del capitolo destinato alla Risurrezione e la proclamazione di tale verità per bocca di un Giudeo come Giuseppe era per lui una conferma della verità del vangelo. Il passo VI, 277-290 mostra, nell'episodio dell'ingresso di Gesù ad Ermopoli, un collegamento con Sozomeno (Hist. Eccl. V, 21, 8-11), anche se con la divergenza che il nostro autore cita dei testimoni oculari che affermano di aver visto l'albero divenuto curvo al passaggio del Signore, mentre Sozomeno dice averlo udito da molte persone. Se escludiamo V, 132-135 in cui si riprende in maniera indiretta l'esegesi del Nisseno a Es. 3,3 non sono molti i passi in cui si nota una stretta dipendenza dai padri. Troviamo, è vero, delle tracce dell'esegesi di Cirillo d'Alessandria al capitolo 26, ma tali riferimenti, come altri a Gregorio di Nazianzo segnalati nell'apparato da Declerck, vengono recepiti in maniera originale e creativa. Lo stile ed il vocabolario risultano condizionati da tali modelli, ma non si giunge alla citazione letterale d'interi passi come spesso avviene in altri autori del VI secolo.

J. H. Declerk aveva già segnalato in BZ 82(1989) 118-121 che il testo ha conosciuto una sua versione georgiana ed armena. Pur non avendo potuto suo malgrado esaminare l'intera tradizione del testo in queste due lingue, l'editore ha cercato di servirsi del confronto con queste due traduzioni nella sua costituzione del testo. La versione georgiana è stata effettuata da Arsenio d'Iqalto, il quale ha inserito il testo nella sua opera *Dogmatikoni*, con la quale ha voluto offrire ai suoi compatrioti la traduzione georgiana di passi tratti da autori come Anastasio Sinaita, Giovanni Damasceno, Cirillo d'Alessandria, Niceta Stethatos e Leone Magno. È probabile che Arsenio abbia iniziato a tradurre dal greco il dialogo nel 1083-1084, anno in cui arrivò al monastero di S. Giorgio di Mangana a Costantinopoli. Il dialogo è anonimo nella compilazione georgiana che fu ultimata sicuramente nel 1114, quando Arsenio ritornò in Georgia. La traduzione è fortemente letterale rispetto all'originale greco. Nella prima metà del secolo XIII la versione georgiana menzionata fu tradotta in armeno da Simeone Plinzahank ed è conservata in otto manoscritti del XIV secolo. Per la prima volta l'opera viene attribuita dallo scriba a Giovanni Damasceno. Tale possibile attribuzione viene sottoposta ad un'accurata critica (pp. LII-XC) dall'editore per giungere alla conclusione che l'opera non può essere, per molti motivi di quest'autore dell'ottavo secolo, ma almeno un secolo e mezzo più antica. Due accurati indici dei nomi e dei luoghi citati chiudono il volume.

L. Pieralli, O.C.D.

Pierre Évieux, *Isidore de Péluse*, (= Théologie Historique 99), Beauchesne, Paris 1995, pp. XXVII + 444.

Au début du livre, le constat est navrant: "Dans l'état actuel des choses, tout fait problème, aussi bien l'oeuvre que l'auteur présumé" (p. 2). Mais à la fin d'une minutieuse recherche, la conclusion peut nous présenter en quelques pages écrites avec lyrisme le visage retrouvé d'Isidore, d'abord sophiste dans sa cité, puis prêtre et moine, lui qui s'est considéré, nous l'aurons lu plus haut, "comme l'âme de Péluse, sa conscience, sa voix" (cf. p. 108).

Mais pour arriver à un tel résultat, il aura fallu disséquer un corpus de quelque deux mille lettres souvent réduites à des morceaux choisis qui se laissent mal individualiser. C'est pourquoi l'ouvrage de Pierre Évieux suit un plan singulier, partant "d'un texte pour découvrir un auteur" (p. 379). Il convient donc, pour commencer, de dégager les destinataires du corpus et ensuite de les classer pour déterminer les cadres géographiques et historiques dans lesquels ils s'inscrivent. L'étude des milieux politique, municipal, ecclésiastique et monastique ne fera que renforcer la conviction première qui va à l'encontre de ceux qui ne veulent reconnaître que des faux derrières ces lettres: il y a une "cohérence à la fois historique, géographique et psychologique" des destinataires du corpus (cf. p. 365). On avait pensé que des moines Acémètes étaient les auteurs des faux, mais l'analyse de la tradition

manuscrite démontre qu'il a existé déjà avant eux une compilation dont l'initiative reviendrait aux disciples mêmes du Pélusiote.

L'ouvrage constitue une espèce de vaste introduction à l'édition du corpus que Pierre Évieux prépare pour les *Sources Chrétiennes*. Restituer la paternité des lettres à Isidore était certainement le moteur central de sa recherche, mais on se rend bien compte à la lecture que c'est le corpus entier, dans toutes ses dimensions, qu'il a fallu analyser. Son livre devient alors comme une somme sur un centre provincial du nord du Delta, dans l'Égypte chrétienne au début du Vème siècle — la correspondance d'Isidore, né vers 360 et mort entre 435 et 440, "s'étend essentiellement sur la période qui va de 410 à 433" (p. 89). On pourra le prendre comme précieux complément à un ouvrage comme *Egypt in Late Antiquity*, de Roger S. Bagnall, car là où la documentation papyrologique fait défaut, le genre d'analyse menée par Évieux devient essentielle. La prosopographie du corpus isidorien, par exemple, devrait être comparée et utilisée par les papyrologues dans un fructueux échange.

Nombreux sont les thèmes discutés qui mériteraient d'être repris ici, comme l'attitude ecclésiale d'Isidore, sa vision de la vie monastique en tant que "témoin visible de la réalité eschatologique" (p. 345), le monastère où il "réalise une synthèse harmonieuse entre le semi-anachorétisme des Cellules et la spiritualité cappadocienne"(p. 284). Évieux ne cache pas les limites de son héros, celle du théologien par exemple. Isidore était peut-être aussi trop imbu d'hellénisme pour avoir une influence profonde sur l'Église égyptienne. Si les Coptes l'honorent comme un saint, ils ne l'ont guère lu: pratiquement rien de lui ni en copte ni en arabe, mais il faut relever que les moines syriens de Scété l'ont traduit.

Quand Pierre Évieux brosse en conclusion le paysage où est installé le monastère d'Isidore, un peu à l'écart de la cité, il le met "au milieu d'une plaine où des paysans récoltent les fruits de la terre et des arbres" (p. 379). Ces paysans de Péluse parlaient la vieille langue du pays et c'est pour eux et par eux aussi que le message chrétien s'est inculturé en Égypte: on se demande parfois, à lire cette belle étude, si Isidore leur jetait seulement un regard. Ce qui peut laisser songeur.

Ph. Luisier, S.J.

Majella Franzmann, *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*. (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 20). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. xxvii + 457.

The present work is a doctoral thesis in philosophy written at the University of Queensland (1990) under the supervision of Prof. Michael Lattke, a

specialist on the *Odes of Solomon* who edited and studied this remarkable collection of poems primarily from the viewpoint of its biblical milieu. Readers of OCP know MF thanks to her article, «The Odes of Solomon, Man of Rest,» (OCP 51, 1985, 408-421).

The "Technical Preface" (pp. xvii-xxii) explains the method of translation employed and the difficulties encountered; for example, how translate the Syriac preposition ܒ : with *in* or *by*? and provides the abbreviations for the edition and the technical terms used in the subsequent analysis. The Preface throws light on the principles which guided MF's research.

The Abbreviations (pp. xxiii-xxvii) and Chapter 1, "The History of Research and the Present Project" (pp. 1-14) show what extensive research Sr Majella has undertaken. Indeed, her work sums up 80 years of scholarly research on the Odes: date of composition (second half of the second century), place of origin (Edessa or Antioch; but why call Antioch a city Greek in language?), community of origin (most probably Johannine; but was it a Christian community originally of Qumran?), relation to other texts, original language (more recent scholars opt for Syriac, but the question is still open; p. 14); author (Bardesanes? and would that make the city of origin Edessa?), the unity of the work (a question not yet answered satisfactorily), the I/speaker(s) of the Odes (Christ, the Christian, the community, or all of these together); and, finally, the pseudonym "Solomon." These various issues are obviously interrelated so that the solution of even some of them could help clarify others.

MF then presents the *status quaestionis* of the "poetical analysis and form-critical research on the Odes of Solomon" (pp. 1-12), something never done for the collection as a whole before. She exposes besides the general method of form-criticism as well as her own project (pp. 12-14) as preliminary steps towards an investigation of the Odes according to form-criticism (p. 13), whose possibilites for present research are indicated and areas for future research suggested (p. 14).

According to this project, MF carries out, in Chapter 2, "Structural Analysis of the Syriac, Greek, and Coptic Odes of Solomon" (pp. 15-289), a structural analysis of each Ode starting from its available Syriac, Greek, Coptic (and Latin) "text/s." She first gives the text/s and a faithful English translation of each Ode arranged according to its possible structure. Each Ode is followed by notes on its translation and its structural analysis. When an Ode is available in more than one language, comments on translation and the structural analysis are given starting from each version: from Coptic (only the first Ode); from Syriac and Coptic (5 Odes); from Syriac and Greek (1 Ode); from Syriac and Latin (1 Ode). It is to be noted that Odes 3-42 are available in Syriac; Ode 2 is lost, and 34 Odes are extant only in Syriac.

Chapter III is much shorter (pp. 290-310). In order to understand the poetical and not infrequently enigmatic text of the Odes a modern method in

order had to be employed. In the first section are presented patterns of vocabulary and syntax as basis for the interpretation of the text; the second section, building on the first, suggests some steps for grouping the Odes not only according to the vocabulary and syntax, but also according to minor forms and imagery.

The Conclusion, Chapter IV (pp. 311-317), supplies futher elements necessary for a thorough study of the imagery of the Odes. Of great utility for lexicographers and linguistic researchers of the Odes are the following 5 appendixes (pp. 318-418): A. Word frequency tables (pp. 318-398); B. Parallel word-pairs; C: Associated phrases, words/roots, non-parallel word-pairs; D. Repeated stylistic features; and E. The unique occurrence of a root within the Syriac Odes. A copious bibliography (pp. 419-445) and three indexes conclude the work.

A great deal of labour has gone into the preparation of this important publication, which, indeed, can serve as a model for the study of other Syriac poems, true sources of inspiration such as Ephrem, Narsai, Jacob of Sarug and others. Perhaps only those familiar with Syriac literature, and the Odes in particular, of which I myself prepared new French and Arabic translations, now partly published, can fully appreciate what an original contribution MF has given us.

P. Yousif

St. Gregory of Nyssa, *The Soul and the Resurrection*, Trans. from the Greek and introduced by Catherine P. Roth. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1993, pp. 130.

As may be gathered from St Paul's bid at evangelization on the Areopagus (see Acts xvii), the resurrection of the body soon proved to be a bone of contention dividing pagans and Christians (p. 7). St Gregory of Nyssa depicts the present dialogue as taking place shortly after the death of his brother, St Basil, and a little while before that of his sister, St Macrina. Within this literary monument he dedicates to his sister (pp. 10-11), Macrina is cast in the role of teacher, as she is expressly called (cf pp. 37, 89, 103). Even then, this teacher-disciple relationship is described as being reciprocal, as, on the token of Macrina's own words, Gregory had taught her much about the stars (astronomy seems to be somewhat anachronistic in this context; p. 62; see also p. 120, where the source of Macrina's reply is clearly Gregory himself), and, besides, Gregory is not easy to satisfy (p. 108). In this imaginary dialogue, reflecting the soul-searching he must have gone through when faced with the loss of his dear ones, Gregory may have taken as model Plato's *Symposium* (pp. 10-11). The editor prefixes her translation with a good introduction, and has interspersed all throughout the book useful notes,

even if she does not contextualize what she calls St Gregory's Platonic interpretation within the reflections on person, particularly poignant in view of the contemporary discussion on Christ's composition; cf A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i.Br. 1979, pp. 539-547.

E. G. Farrugia, S.J.

Jean-Noël Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, (= Théologie Historique, 100), Beauchesne, Paris 1995, pp. 880.

L'A., direttore della collana *Sources Chrétiennes*, dopo aver difeso l'anno 1975 una tesi dottorale di stato sull'esegesi di Teodoreto di Ciro nel Commento a Isaia e aver pubblicato i testi greci di quel Commento, con la loro traduzione francese, in tre volumi delle SC, ci dà ora quest'opera, di quasi novecento pagine, sull'esegesi di Teodoreto di Ciro. In tal modo questo Padre, studiato già in altri suoi espetti creativi come da P. Canivet nella *Storia religiosa*, è finalmente approfondito nel suo lavoro esegetico, condotto lungo i venti anni che intercorrono fra il concilio di Efeso e il concilio di Calcedonia e tramandatoci nella sua totalità, a differenza di quello del "Commentatore per eccellenza", Teodoro di Mopsuestia, molte opere esegetiche del quale sono andate perdute.

Il libro elenca le opere esegetiche di Teodoreto: *In Canticum, In Ieremiam, In Ezechielem, In Danielem, In XII prophetas minores, In Isaiam, In Psalmos, Quaestiones in Octateuchum, Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon;* e si chiede quale posto egli occupi nella storia dell'esegesi. Quindi indaga su come Teodoreto consideri l'ispirazione, il profetismo, la Bibbia, il modo di leggerla e quali Bibbie abbia sott'occhio. L'A. cerca quali siano gli esegeti da cui dipende, non soltanto tra i maestri della scuola antiochena ma anche della alessandrina. Si chiede quale sia, in base alle prefazioni dei commenti, il suo metodo esegetico e come sia strutturato. Quali funzioni Teodoreto assegni alla filologia, alla storia, alla geografia, alle scienze e alle tecniche. Finalmente l'A. giunge al cuore del problema esegetico, quello del "senso" da attribuire al libro della Scrittura da commentare. Talvolta, due sensi sono compossibili, il letterale e il figurato. Ma in certi casi, uno solo dei due è ammissibile, ad esclusione dell'altro. L'A. studia l'aspetto polemico dell'esegesi di Teodoreto: con i pagani, con gli Ebrei, con gli eretici. Riflette sullo stretto rapporto tra esegesi di Teodoreto e dispute cristologiche, sia del passato, che della scottante attualità, tra i concili di Efeso e di Calcedonia. A questo proposito, avrei desiderato anche una sezione "postuma", che accennasse alla condanna di Teodoreto, insieme a Teodoro di Mopsuestia e a Ibas di Edessa, nel secondo concilio di Costantinopoli, o dei Tre Capitoli, l'anno 553. L'A. affronta con molta competenza l'interrogativo dei *tines* (= alcuni) cioè di quegli autori innominati, cui Teo-

doreto allude nei Commenti. Anche se spesso è difficile identificarli, bisogna almeno tentarlo, come fa appunto l'A. in una lunga serie di casi, raccogliendo un prezioso dossier sull"identificazione di quegli esegeti che Teodoreto ebbe presenti, senza nominarli (pp. 631-799).

Alla fine di questo poderoso lavoro l'A. conclude con un riassuntivo ritratto di Teodoreto esegeta. In possesso di grandi qualità, già riconosciute da Fozio (p. 29), è sempre molto chiaro, senza essere verboso. Non dà mai l'impressione di volere dire tutto su un testo. Di fronte alla Scrittura ha un rispetto riverenziale, che lo porta a preferirne per quanto possibile il senso letterale. Proprio per il suo grande amore alla parola di Dio, Teodoreto cerca con zelo quel senso. Anche nel Libro di Daniele, Teodoreto segue il senso letterale, insistendo sul carattere storico della profezia e riconoscendo nel Libro molte profezie messianiche dirette. Alle volte ricorre all'interpretazione tipologica, come nel Commento a Ezechiele. Solo quando non può fare altrimenti, Teodoreto ritiene il senso metaforico o la allegoria, come nel Commento al Cantico dei Cantici. Quando ha trovato il senso di un testo, ne è talmente appagato, che non fa più sfoggio del lavoro costatogli per scoprirlo. Durante gli anni monastici a Nikertai, nella quiete del monastero, ha potuto dedicarsi alla *lectio divina* e nei suoi commenti biblici può in seguito usufruire del patrimonio accumulato. Per giustificare la sua esegesi Tedoreto si serve della filologia, della storia, della geografia, della psicologia, delle scienze naturali, ma lascia all'erudizione una funzione in sottordine, dandoci un'esegesi della parola di Dio spoglia ed essenziale, senza orpelli, né ridondanze. È antiocheno quanto alla critica testuale. Segue Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia nel Commento ai Salmi. Ma, talvolta, preferisce il senso letterale, laddove Teodoro ha scelto l'interpretazione allegorica. La sua libertà di spirito gli permette di seguire Origene nel Commento al Cantico dei Cantici. In generale è alieno dagli estremismi, così da costituire un ponte fra scuola antiochena e alessandrina. Anche se il suo metodo esegetico è il più delle volte antiocheno, lo spazio che attribuisce alle profezie messianiche è simile a quello della scuola alessandrina.

Il volume ha una bibliografia (pp. 17-27) e un corredo di "Annexes": sulle versioni bibliche usate da Teodoreto (pp. 829-845), sulla sua terminologia esegetica (pp. 847-857), la sua lessicografia (pp. 859-867), sui pagani e gli eretici (pp. 869-870), sulla cristologia (pp. 871-879). Manca purtroppo un'indice analitico generale.

Questo lavoro costituisce una pietra miliare nello studio di Teodoreto esegeta.

V. Poggi, S.J.

Peter Klasvogt, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral* (= Hereditas, 7), Borengässer-Verlag, Bonn 1992, XXI + 258 S.

Diese Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg zeichnet sich aus durch einen klaren, aus den Schriften des großen Predigers und Exegeten gewonnenen Aufbau, wobei die einzelnen Kapitel durch griechische, werkimmanente Stichworte bzw. Losungen gekennzeichnet sind. In der Einleitung (S. 1-6) gesteht der Autor freimütig ein, daß Chrysostomos kein theologischer Systematiker ist oder sein wollte, aber auch kein simpler, moralischer Einpaucker, sondern ein am paulinischen Denken orientierter, geistlicher Wegführer, für den das Gutsein des Menschen aus Einsicht und Umkehr unbedingt dem wohltätigen Handeln vorausgehen mußte.

Nach einer guten biographischen Skizze (S. 7-32) wird die Botschaft des in Antiocheia geprägten Kirchenvaters mit vielen, ausführlich kommentierten Originalzitaten aus den Homilien in sechs Kapiteln entfaltet (S. 33-216), unter folgenden thematischen Schwerpunkten: Gedenken der Großtaten Gottes, Besinnung auf das Wesentliche, Scham über die Sünde, Weg in die Umkehr, Christlicher Lebensstil. Dieses letzte Kapitel (S. 127-216) ist bewußt mit Abstand das längste geworden, denn es bietet unter dem Leitfaden einer christlichen Lebensphilosophie die Grundlage für alle konkreten Handlungsanweisungen. Sehr geschickt ist als spiritueller Höhepunkt die Leid- und Grenzerfahrung des Exils ("Lebensgeschichtliche Verdichtung": S. 217-240), wie sie geläutert im sehr persönlichen Briefwechsel des Todgeweihten mit der Diakonisse Olympias in Konstantinopel, einer getreuen Weggefährtin und wohl auch einzigen Vertrauensperson in seinem Leben, zum Ausdruck kommt. Man kann das Buch durchaus auch als geistliche Lesung mit Gewinn benutzen; die Konzentration auf sorgfältig ausgewählte Textbeispiele läßt die Gestalt des vielgepriesenen "Goldmundes" deutlicher und menschlicher vor unsere Augen treten als manche umfangreichere Abhandlung oder allzu technische Detailuntersuchung.

Ein Wunsch sei dennoch zum Schluß ausgesprochen: Ein Satz in der Einleitung (S. 1) hätte breitere Entfaltung und präzise Angaben erfordert: "Die Fülle von Handschriften, Übersetzungen und Pseudepigraphien (besser: Pseudepigrapha — Rez.) sind ein deutlicher Beleg fur die Wertschätzung des Chrysostomos über die patristische Zeit hinaus". Ein Hinweis auf J. de Aldama (Repertorium pseudochrysostomicum, Paris 1965), aber auch auf die zahllosen, speziell auf Chrysostomos bzw. Pseudochrysostomos ausgerichteten Sammelhandschriften in der Orthodoxie (slavische Sborniki z.B.: Zlatoust, Zlatostruj, Zlataja cep', Izmaragd, Andrias, Margarit *etc.*) sowie eine Liste der offenbar übersehenen Textausgaben in Italien (vgl. Katalog der Bibliotheca Apostolica des Vatikans!) bzw. in den anglophonen Länder

(neben den "Sources chrétiennes") sowie in der neuen Reihe "Corpus christianorum" hätte die pauschale Mitteilung anschaulich konkretisieren können. Das mindert jedoch nicht das Verdienst des Autors, über den akademischen Rahmen hinaus eine gut lesbare und anregende Studie aus dem reichen, doch oft ungenutzten Schatz der Patristik geliefert zu haben.

G. Podskalsky, S.J.

И. В. Кривушин, *Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский*, Ивановский государственный университет, Иваново 1995, с. 68.

The present work deals with the problem of the beginnings of Christian historiography in the Church, and that is, to a large extent, the achievement of Eusebius of Caesarea († 339). The author ascribes Eusebius' conservative orientation to his selective («episodal») interest in the upheavals of internal Church life (p. 39). Moreover, his stories about ecclesiastical authors follow by and large the same scheme, and so does the anlaysis of their polemics (p. 41). Ultimately, Eusebius holds Satan responsible for instigating persecutions (p. 57), and, indeed, Satan figures as God's chained dog (p. 34), but he can do mischief only so long as God deems fit to unleash him. Otherwise, punishments go both ways; Diocletian, the persecutor, served as punishment for some, but he in turn was punished by becoming mad (p. 58). Actually, it would have been intriguing, in this context, to make a comparison between Eusebius and Lactantius, since the latter's writings have been claimed to have exercised an influence in shaping Constantine's new religious policy.

The modest format of the present publication cannot deceive. Although the author is certainly familiar with a good number of modern researchers (cf pp. 34, 36) one will look in vain for a critical discussion of Constantine's «revolution» as in H. Rahner; or a discussion of Eusebius' political theology as in R. Farina; or its relevance for Eusebius' approach to Christ, as in A. Grillmeier. However, if we keep in mind that Gorbachov's perestroika bears a striking resemblance to Constantine's new policy, without forgetting what went on before both, we will be careful not to tax the writer too harshly. Rather, we should take his contribution as a contemporary witness to what it must have been like to go through the times Eusebius went through. The present publication thoroughly serves its purpose. Besides a number of pertinent comments there are useful things such as the overview of Eusebius' 10 books of Church history (pp. 25-28) and the short bibliography at the end (pp. 65-66). Most of all, the author helps bring to mind to the Russian public an important figure such as Eusebius of Caesarea.

E. G. Farrugia, S.J.

Juraj Pavić – Tomislav Zdenko Tenšek, *Patrologija*, (= coll. Priručnici 30), ed. Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1993, p. XXIV+346.

Juraj Pavić, professore di patrologia e di teologia orientale nella facoltà di teologia cattolica a Zagabria, ha pubblicato due volte un manuale di patrologia per i suoi studenti (2 ed. 1960), ma solo ciclostilato. Destinato ad un circolo ristretto, lo scritto non diede all'autore la possibilità di esplicitare tutta la sua competenza in materia, in specie dovendo restare molto sobrio nelle indicazioni bibliografiche. Non poteva, quindi, confrontarsi con i manuali classici come quelli di B. Altaner e J. Quasten. Ma sentiva un vivo desidero di completare ed aumentare il suo manuale. Il collega Tomislav J. Šagi-Bunić, anche lui insegnante di letteratura cristiana antica nella stessa facoltà, usava per le sue lezioni lo stesso manuale ciclostilato, ma arricchendolo di notizie bibliografiche, ed infine lui stesso affrontò i temi patristici nei suoi due libri. Nel 1976 pubblicò a Zagabria *Povijest Kršćanske literature* (cfr. la nostra recensione in OCP 48, pp. 265-266), che doveva essere il primo volume del manuale di patrologia; infatti tratta dei primi due secoli cristiani. L'opera restò incompiuta a causa dello stato di salute dell'autore.

È una benedizione per un professore di trovare un successore che continui e finisca i suoi lavori incompiuti. Nel caso presente T. Z. Tenšek, condusse a termine l'opera dei suoi due stimati predecessori e conciliò il loro metodo. Prese come base il corso scolastico di Pavić, approfittò della bibliografia e delle parti incompiute di Šagi-Bunić e così appare in croato, per la prima volta, un vero manuale di patrologia, degno di essere paragonato agli altri ben noti del nostro tempo.

T. Špidlík, S.J.

Cornelia Eva Römer, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex* (Abh. der Nordrhein-Westf. Akad. d. Wiss.; Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, Vol. XXIV), Westdeutscher Verlag: Opladen 1994, pp. xx + 180.

Il «Kölner Mani-Kodex» è un picolo codice pergamenaceo, datato (non concordemente) al V secolo, contenente la versione greca di una biografia siriaca di Mani. L'*editio princeps*, curata da A. Henrichs e L. Koenen, è apparsa in tre riprese sulla «ZPE», tra il 1975 e il 1981. L'A., che insieme a Ludwig Koenen ha già curato un'edizione diplomatica del testo [Bonn 1987] e una nuova edizione critica con relativa traduzione [Opladen 1988], commenta qui la terza e ultima parte dello scritto, relativa alle prime attività missionaria di Mani (ca. 240 d.C.). Il commento, dopo una breve introduzione (pp. ix-xviii), è strutturato in undici capitoli (pp. 1-162), e verte essenzialmente sui ff. 121-45 del codice; i ff. 146-92, fortemente lacunosi, sono trat-

tati ai capitoli X e XI. Seguono una lista delle nuove lezioni e congetture probabili (pp. 163-5), un indice delle cose notevoli (pp. 166-9), e la bibliografia (pp. 170-8).

La vicenda parte da Γουναζάκ o Γαναζάκ' (sir. *gnzk*, arm. *Ganjak*, pers. *Ganže*), città della Media Atropatene (excursus geografici alle pp. 5-12); qui Mani cura la figlia di un potente da una gravissima malattia. Il Σύζυγος, o gemello celeste, lo esorta a proseguire nella predicazione, e successivamente lo salva, insieme al padre Pattikios, da una tempesta di sabbia. Il Syzygos lo conduce in volo fino a un paesaggio ameno, dove incontra un uomo canuto e irsuto: in apparenza, quindi, un profeta ovvero un sapiente alla maniera dei Gimnosofisti. Il topos è analizzato alle pp. 46-63, con paralleli dall'agiografia cristiana orientale.

Proseguendo il suo viaggio celeste, Mani converte un re con la sua corte: l'A. ipotizza cautamente, con elementi ragionevoli, che possa trattarsi del re d'Armenia (p. 77 s.). L'Armenia, in effetti, sembra menzionata in un passo mutilo del Codice (f. 146.6-7), per cui l'A. propone l'eventuale congettura εἰς] τὴν 'Αρμε[νίας πόλιν .] .ισθαρ (p. 149 s.). Una predicazione manichea in Armenia non si può escludere, sia per gli accenni di alcune fonti che, in generale, per la temperie spirituale del III secolo; più difficile è però considerare «bemerkenswert» (p. 77, nota 19) la menzione di Manē, e della sua grotta, presso Movsēs Xorenac'i II.91. Manē, come riporta lo storico armeno, era una delle compagne di Hṙip'simē; San Gregorio Illuminatore avrebbe trascorso i suoi ultimi giorni presso una montagna detta «Le grotte di Manē» (*Մանեայ այրք*). Quella tra Manē e Mani mi sembra un'assonanza casuale.

Mani torna in patria; segue una sezione lacunosa, in cui la sua dottrina trionfa sulla magia. Poi si reca in Mesene, nell'emporio marittimo di Φαράτ' (l'*oppidum Forat* di Plin. *nat.* 6.145) excursus geografici alle pp. 105-12; 135-41). Di lì si dirigerà in Perside, e quindi verso l'India. A questo punto del codice (f. 151) le lacune compromettono quasi del tutto la lettura.

Il commento è limpido e ben organizzato, e permette di orientarsi tra le difficoltà e le lacune del testo; come l'A. indica a p. xii, ha un carattere anzitutto filologico, anche se alcuni passi si sono prestati meglio a un'analisi più approfondita, di carattere antiquario ovvero storico-letterario. I lemmi riportano i *loci paralleli* degli altri testi manichei, e vari confronti da fonti agiografiche e patristiche. Un importante strumento di lavoro, che non mancherà di stimolare i futuri studi.

G. Traina

Russica

Т. И. Благова, *Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский: Жизнь и философское мировоззрение*, Tetra, Moscow 1994, pp. 208.

This work is, in essence, two monographs in one that accordingly seeks to offer an integrated understanding of two of the leading thinkers in the nineteenth-century Slavophile movement, namely, Xomjakov and Kireevskij. The author, however, writes against the backdrop of the present-day Russian social situation. She thus adopts the felicitous expression "time Slavophiles" (pp. 3, 184), first used by Vladimir Ern (†1917) during the tumultuous years of World War I to express the fundamental human longing for integral humanity as first brilliantly articulated by the early Slavophiles themselves.

Addressed to all who would cherish the Russian religious philosophical heritage, this study seeks to lay out the foundations of a truly "original" (*samobytny*) Russian mode of philosophizing as first worked out by Xomjakov and Kireevskij. The author provides a particularly helpful historical and intellectual context for this undertaking. Fully sympathetic to Xomjakov and Kireevskij, the author, however, does not gloss over their shortcomings, especially their romanticism and at times unfair characterization of western thought (see, e.g., pp. 62, 72-3, 150, 182-3, 186, 188). Her independence as a thinker is also evident in her disagreement with other notable past and present commentators like Florenskij (p. 90), Berdjaev (p. 99) and Walicki (pp. 154, 165) over select points of interpretation of Slavophile thought. In this way also, the author shows how the real task of present-day Slavophile sympathizers is to go beyond historic Slavophilism itself in the attempt to offer new applications of this thought for today's reality.

R. Slesinski

Günther Schulz, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 — ein unbekanntes Reformpotential* (= Kirche im Osten, Monographienreihe, 23), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1995, 212 S.

Der Autor, der 1992 von der Kirchlichen Hochschule Naumburg auf den Lehrstuhl am Ostkirchen-Institut der Universität Münster überwechselte, hat sich ca. 15 Jahre mit der genauen Erfassung der Quellen wie auch der überschaubaren, aber z.T. ebenfalls schwer zugänglichen Sekundärliteratur zu dem am Vorabend der russischen Oktoberrevolution einberufenen Moskauer Landeskonzil befaßt. Die hier vorgelegte, bisher vollständigste Darstellung, die streckenweise die Form von trockenen Inhaltslisten und nüchternen Tagungsberichten annimmt, wird die sichere Ausgangsbasis für alle zukünftige Detailforschung und Bewertung darstellen. Das Buch gliedert sich in

acht unterschiedlich gewichtige Abschnitte und einige Textanhänge (S. 185-205). Auf die Schilderung des äußeren Ablaufs (S. 27-63) folgt das zentrale Kapitel über die Quellenfrage, d.h. die gedruckten und ungedruckten Konzilspapiere (S. 64-100), dann die ebenso wichtige Übersicht über die bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Konzil, gegliedert nach Konfessionen: katholische, orthodoxe und evangelische Kirchenhistoriker (ersteren kommt zeitlich und inhaltlich ein gewisser Vorrang zu) (S. 101-121); nach einem kurzen Rückblick auf die Vorbereitungsphase (etwa ab dem Jahr 1905) des Konzils (S. 122-132) kommt der Autor auf seinen persönlichen Interessenschwerpunkt unter den verabschiedeten Texten zu sprechen, der neben der im allgemeinen Bewußtsein dominierenden Wiedereinführung und Wahl eines Patriarchen (Tichon) für die Zukunft der russischen Kirche an Bedeutung gewinnen könnte: die Neuordnung der Gemeinden bzw. Pfarreien (S. 133-167); ein kurzer, ergänzender Abschnitt über die Wahl/ Einsetzung der Kleriker und Kirchendiener schließt sich an (S. 168-174). Auf die bisherige Wirkungsgeschichte, die nicht zuletzt durch Fehldeutungen und bewußte Umdeutungen der ursprünglichen Intentionen des Landeskonzils (oder zumindest eines Teils desselben) gekennzeichnet ist, will der "Ausblick" (mit einem Nachtrag des Jahres 1995) auf die seitherigen Dokumente bis zum Jubiläumsjahr 1988 die Aufmerksamkeit lenken (S. 175-184).

Eine Aufgabe des Moskauer Konzils bestand zweifellos in der Überwindung der Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft, die sich im 19. Jahrhundert vergrößert hatte und vielleicht ihren symbolischen Höhepunkt im Rasputin-Skandal (1916) gefunden hat; diesem Ziel sollte die Erneuerung von unten (Basisgemeinden) dienen. Unter dieser Rücksicht wäre allerdings eine Auseinandersetzung des Autors mit der bewußt ausgesparten Polemik (vgl. S. 101) gegen die Reformbewegung der sog. "Erneuerer" in der Vorkriegszeit nützlich, wenn nicht gar notwendig gewesen. Wie stark bzw. wie allgemein dieser Erneuerungswille war (vgl. die — abgelehnten — Versuche bestimmter Konzilsteilnehmer, die Publikation der Konzilsakten einzustellen: S. 80-84), läßt sich auch dadurch schwer abschätzen, daß die überlieferten Akten im Wesentlichen nur Ergebnisprotokolle sind (ohne Wiedergabe der Diskussionsbeiträge); Konzilstagebücher oder andere private Notizen der Teilnehmer scheinen nicht vorzuliegen bzw. tauchen bisher nirgends auf. Wie steht es mit den Kommentaren in der damals schon nicht mehr freien Presse? Im Hinblick auf das Ziel einer Basisreform wirken für den heutigen Betrachter auch prozedurale Einschränkungen wie der Ausschluß von persönlichen Appellen und Fürsprachen, Beschwerden und Bittgesuchen (S. 47), aber auch von Beifall oder Protest bei den Reden (S. 59) eher befremdend. So bleibt es letztlich wohl abzuwarten, inwieweit die positiven Anstöße des II. Vatikanums und der Millenniumsfeiern (1988) angesichts der Probleme mit der Auslandskirche sowie der in Buch nicht näher berücksich-

tigten Aussöhnungstendenzen mit den Altgläubigen in den kommenden Jahren wirklich zum Tragen kommen werden.

Wenn es an einer Stelle heißt, daß Peter d.Gr. Landeskonzile verboten habe (S. 70), so sollte darüber doch nicht vergessen werden, daß derselbe Herrscher immerhin dem von Bossuet und Leibniz diskutierten "Weltkonzil" (in den Jahren 1710-1713) der christlichen Konfessionen zunächst Beachtung geschenkt hat. — Mit Recht vermißt der Autor in den Dokumenten exegetische Argumente (S. 177); mit den frühpatristischen steht es nicht besser. Im übrigen wird es wohl niemals eine Darstellung geben, der man völlige Ausgewogenheit der Interessen und Perspektiven bescheinigen könnte (zu S. 133, Anm. 2).

Zwar haben in der 2000-jährigen Kirchengeschichte Konzilien oft erst mit Verspätung ihre volle Wirkkraft entfaltet (vgl. das Konzil von Trient); doch scheint es angesichts der Ausnahmesituation einer 70-jährigen Unterbrechung der Kirchenfreiheit in der Sowjetunion (die kurze Schonfrist bis 1919 spielt da keine Rolle) doch sehr schwierig, den Faden unverändert dort wieder aufzunehmen, wo er in der Revolution zu Boden getreten wurde. — Dem Autor sei aber in jedem Fall für seinen Rapport, die Konzilschronik und die engagierte Darstellung und Kommentierung — eine entsagungsvolle Leistung — aufrichtiger Dank gesagt.

G. Podskalsky, S.J.

Евгений Троицкий, *Что такое русская соборность?*, АКИРН, Moscow 1993, pp. 104.

This profile of the Russian spirit (*russkost'*) is, at once, as interesting as it is disappointing. An ode as it were to *sobornost'*, the rich and nigh-untranslatable Russian term for human solidarity based on the twofold foundation of freedom and love, the work obviously captivates the imagination and is suggestive for social action programs. The author is to be commended for the wide range of sources he appeals to in developing his reflections. These concern *sobornost'* historically understood and as extended to include possible applications to the economic sphere and other areas of human interest like ecology.

The author, however, is to be faulted for his unecumenical perspective and his unduly nationalistic spirit. Is *sobornost'* really a peculiarly "Russian" phenomenon that escapes other national self-understandings? The author's basic presuppositions here preclude a more properly philosophical and theological understanding of the concept that truly could ground intersubjectivity as a genuine metaphysical a priori of human experience that could not but give rise to existential personalism and social philosophy as well.

acht unterschiedlich gewichtige Abschnitte und einige Textanhänge (S. 185-205). Auf die Schilderung des äußeren Ablaufs (S. 27-63) folgt das zentrale Kapitel über die Quellenfrage, d.h. die gedruckten und ungedruckten Konzilspapiere (S. 64-100), dann die ebenso wichtige Übersicht über die bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Konzil, gegliedert nach Konfessionen: katholische, orthodoxe und evangelische Kirchenhistoriker (ersteren kommt zeitlich und inhaltlich ein gewisser Vorrang zu) (S. 101-121); nach einem kurzen Rückblick auf die Vorbereitungsphase (etwa ab dem Jahr 1905) des Konzils (S. 122-132) kommt der Autor auf seinen persönlichen Interessenschwerpunkt unter den verabschiedeten Texten zu sprechen, der neben der im allgemeinen Bewußtsein dominierenden Wiedereinführung und Wahl eines Patriarchen (Tichon) für die Zukunft der russischen Kirche an Bedeutung gewinnen könnte: die Neuordnung der Gemeinden bzw. Pfarreien (S. 133-167); ein kurzer, ergänzender Abschnitt über die Wahl/ Einsetzung der Kleriker und Kirchendiener schließt sich an (S. 168-174). Auf die bisherige Wirkungsgeschichte, die nicht zuletzt durch Fehldeutungen und bewußte Umdeutungen der ursprünglichen Intentionen des Landeskonzils (oder zumindest eines Teils desselben) gekennzeichnet ist, will der "Ausblick" (mit einem Nachtrag des Jahres 1995) auf die seitherigen Dokumente bis zum Jubiläumsjahr 1988 die Aufmerksamkeit lenken (S. 175-184).

Eine Aufgabe des Moskauer Konzils bestand zweifellos in der Überwindung der Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft, die sich im 19. Jahrhundert vergrößert hatte und vielleicht ihren symbolischen Höhepunkt im Rasputin-Skandal (1916) gefunden hat; diesem Ziel sollte die Erneuerung von unten (Basisgemeinden) dienen. Unter dieser Rücksicht wäre allerdings eine Auseinandersetzung des Autors mit der bewußt ausgesparten Polemik (vgl. S. 101) gegen die Reformbewegung der sog. "Erneuerer" in der Vorkriegszeit nützlich, wenn nicht gar notwendig gewesen. Wie stark bzw. wie allgemein dieser Erneuerungswille war (vgl. die — abgelehnten — Versuche bestimmter Konzilsteilnehmer, die Publikation der Konzilsakten einzustellen: S. 80-84), läßt sich auch dadurch schwer abschätzen, daß die überlieferten Akten im Wesentlichen nur Ergebnisprotokolle sind (ohne Wiedergabe der Diskussionsbeiträge); Konzilstagebücher oder andere private Notizen der Teilnehmer scheinen nicht vorzuliegen bzw. tauchen bisher nirgends auf. Wie steht es mit den Kommentaren in der damals schon nicht mehr freien Presse? Im Hinblick auf das Ziel einer Basisreform wirken für den heutigen Betrachter auch prozedurale Einschränkungen wie der Ausschluß von persönlichen Appellen und Fürsprachen, Beschwerden und Bittgesuchen (S. 47), aber auch von Beifall oder Protest bei den Reden (S. 59) eher befremdend. So bleibt es letztlich wohl abzuwarten, inwieweit die positiven Anstöße des II. Vatikanums und der Millenniumsfeiern (1988) angesichts der Probleme mit der Auslandskirche sowie der in Buch nicht näher berücksich-

tigten Aussöhnungstendenzen mit den Altgläubigen in den kommenden Jahren wirklich zum Tragen kommen werden.

Wenn es an einer Stelle heißt, daß Peter d.Gr. Landeskonzile verboten habe (S. 70), so sollte darüber doch nicht vergessen werden, daß derselbe Herrscher immerhin dem von Bossuet und Leibniz diskutierten "Weltkonzil" (in den Jahren 1710-1713) der christlichen Konfessionen zunächst Beachtung geschenkt hat. — Mit Recht vermißt der Autor in den Dokumenten exegetische Argumente (S. 177); mit den frühpatristischen steht es nicht besser. Im übrigen wird es wohl niemals eine Darstellung geben, der man völlige Ausgewogenheit der Interessen und Perspektiven bescheinigen könnte (zu S. 133, Anm. 2).

Zwar haben in der 2000-jährigen Kirchengeschichte Konzilien oft erst mit Verspätung ihre volle Wirkkraft entfaltet (vgl. das Konzil von Trient); doch scheint es angesichts der Ausnahmesituation einer 70-jährigen Unterbrechung der Kirchenfreiheit in der Sowjetunion (die kurze Schonfrist bis 1919 spielt da keine Rolle) doch sehr schwierig, den Faden unverändert dort wieder aufzunehmen, wo er in der Revolution zu Boden getreten wurde. — Dem Autor sei aber in jedem Fall für seinen Rapport, die Konzilschronik und die engagierte Darstellung und Kommentierung — eine entsagungsvolle Leistung — aufrichtiger Dank gesagt.

G. Podskalsky, S.J.

Евгений Троицкий, *Что такое русская соборность?*, АКИРН, Moscow 1993, pp. 104.

This profile of the Russian spirit (*russkost'*) is, at once, as interesting as it is disappointing. An ode as it were to *sobornost'*, the rich and nigh-untranslatable Russian term for human solidarity based on the twofold foundation of freedom and love, the work obviously captivates the imagination and is suggestive for social action programs. The author is to be commended for the wide range of sources he appeals to in developing his reflections. These concern *sobornost'* historically understood and as extended to include possible applications to the economic sphere and other areas of human interest like ecology.

The author, however, is to be faulted for his unecumenical perspective and his unduly nationalistic spirit. Is *sobornost'* really a peculiarly "Russian" phenomenon that escapes other national self-understandings? The author's basic presuppositions here preclude a more properly philosophical and theological understanding of the concept that truly could ground intersubjectivity as a genuine metaphysical a priori of human experience that could not but give rise to existential personalism and social philosophy as well.

Understandably Orthodox in perspective, the author still would have done real service to Orthodox thought if he could have transcended the caricatures of Western Christianity as first fostered by Kireevskij and Xomjakov in their original writings on *sobornost'* and the integral human spirit. In this way, a real ecumenical dialogue over contemporary Catholic social thought could have ensued. Instead, nationalistic preoccupations seem to have impeded the author from embarking upon this more rewarding path.

R. Slesinski

Владислав Цыпин, *История Русской Православной Церкви, 1917-1990*. Учебник дла православных семинарий, Московская Патриархия, Издательский дом «Хроника», Moscow 1994, pp. 256.

Before attempting a critique of this history of the Russian Orthodox Church during the Soviet period, three points should be kept in mind. 1. We are dealing with a first in the history of Russian ecclesiastical historiography. This is a book, written by an Orthodox archpriest describing the history of his own church throughout the contemporary period. Even nineteenth century church historians in Russia were loath to describe the church during their own synodal period and in many cases deliberately concentrated on the time preceding the reforms of Peter the Great in order to avoid censorship. During the Soviet period, contemporary church history was either altogether neglected or written with no attention to detail in a deliberately jaded fashion. (One may compare the articles accompanying the splendid photographs in Archbishop Pitirim – Fred Mayer, *The Orthodox Church in Russia*, Zürich 1982.) 2. The history is defined on its title page as a textbook for Orthodox seminaries and thus destined for official use. 3. A forward by Patriarch Aleksij II precedes the history, thus guaranteeing official approval by the church hierarchy.

As a first attempt to describe the history of the Russian Church, throughout, what must be agreed by general consensus, its most difficult period of existence (recent revelations refer to at least 200.000 clergymen murdered during the purges, most of whom were Orthodox) the book is certainly worthy of praise. Its author tries to treat current events with newfound objectivity, laying the blame for much of the wrongdoing at the doorstep of the Soviet regime. These qualities, however, do not guarantee the author immunity from criticism since many of his judgements and interpretations differ to a large degree from the criteria of objectivity usually held as a model both in the West and by less conservative members of his own Russian Orthodox Church.

This reviewer has at least two major difficulties with Cypin's history. Generally in the West, serious scholars, including clergymen and proud

patriots of their various nations, are no longer, for the most part, afraid to criticise the past and present shortcomings of their own countries and churches, nor to see the positive side of their opponents. Even official Roman Catholic historiography has learned to deal objectively and positively with such delicate issues as the Protestant Reformation and Christian-Jewish dialogue. Cypin, on the contrary, seems intent on blackening the image of various ideological enemies of the Moscow Patriarchate — in particular the Obnovlency and the Bishops of the Synod of Karlovcy.

In regard to the former, the author had but to read the works of Levitin-Krasnov on the subject for a more nuanced view, since Cypin uses Levitin-Krasnov's not all too reliable account of Stalin's meeting with Patriarch Sergij and presents it as factual.

On the other hand, the early Bolsheviks and Lenin get off rather easily, although Cypin is not afraid to attack Stalin and Chruščev, both officially discredited by Communist authors themselves. Nothing is said about Lenin's aversion toward all religious practice, although the author does note the presence of irreligious elements among the leaders of the White Guard (35)! More serious is the assertion that Patriarch Tichon's Anti-Bolshevik declaration (1918) is attributed to the hierarch's lack of political acumen (Tichon supposedly thought that the Bolshevik regime would be ephemeral) rather than to the Patriarch's righteous indignation at the profanations and massacres being perpetrated by the Reds. We do read about the desecration of relics (which the author euphemistically describes as *vskrytyja* [uncovering of relics]) and learn that the Bishop of Chutinsk, Aleksij (the future Patriarch Aleksij I) was sentenced to five years of prison for protesting, although his prison term was later revoked "because of the imminent victory" of the Reds in the Civil War (41).

Regarding the Bishops adhering to the anti-Soviet Karlovci front, the reader is treated to *proofs* of their complete uncanonicity and supposed collaboration with the Germans during the Second World War. Cypin omits, however, to mention another proclamation of Patriarch Tichon (1920) which allowed groups of hierarchs to set up individual autocephalies during the reign of confusion caused by the Civil War and upon which the Bishops of Karlovci originally based much of their ideology. For a discussion of this principle and a fairer treatment of the Church Abroad the reader is advised to consult the works of Pospielovsky and Joannes Chrysostomus, both of which appeared in the emigration some time ago, and both of which are by now probably also available to Russian readers.

Another enemy of the Soviet State but not necessarily the Russian Orthodox were the Germans themselves during the Second World War. Here a note of tendentiousness is apparent. The reader is treated to a series of atrocities perpetrated against Russian Orthodox believers by National Socialist monsters. The massive revival of church life under the same German

occupation especially in the Pskov region is hardly mentioned. Neither are the repressions which Orthodox underwent when masters changed and the Soviets returned. Instead, German attempts at undermining the authority of the Moscow Patriarchate are duly noted. Autocephalous movements in the Ukraine and Belorussia are dismissed as anti-canonical.

Last among the enemies of the Moscow Patriarchate figure the Uniates of the Ukraine. Treating the suppression of the Uniate churches after the Second World War, the author avoids the triumphalist rhetoric characteristic of Soviet propaganda. One cannot help but question the logic used by the author in legitimising the Synod of L'vov, in view of the same author's prejudices in favour of a strongly hierarchical and centralised church. It seems strange that the Synod of L'vov could indeed be considered legitimate, judging within this perspective, since none of the Uniate hierarchs were able or even desired to attend. Perhaps, Russian Orthodox authors could be a bit less on the defensive when describing this sensitive issue. A Roman Catholic author (Ernst Chr. Suttner, *Die katholische Kirche in der Sowjetunion*, Würzburg 1992) has recently exonerated Patriarch Aleksij and his associates of direct blame in the Uniate tragedy. Finally, the author is wrong in considering Transcarpathia a part of Kievan Rus' (141), since by the time in question it was already an integral part of the Hungarian Kingdom.

A second major objection to this history regards the deliberately whitewashed portraits of leading hierarchs presented in this volume. A prominent example is the late Patriarch Pimen, about whom there is nary a negative word. A popular saying during the Soviet period ran *načal'stvo vsegda nado chvalit'* (One should always praise one's leaders), a maxim from which this history hardly deviates. Relating the hierarch's biography, the author notes that during the difficult pre-war years, the Patriarch shared the "trying lot of the faithful". Surely, Russian readers in this age of glasnost' are worthy of a more detailed explanation of Pimen's activities during this period, especially after the publication of so much speculation both in and outside Russia. One need but consult Pospielovsky's *The Russian Church under the Soviet Regime* (Crestwood 1984) or the volumes by Levitin-Krasnov for various explanations why the Soviets found the late Patriarch such a useful tool.

Finally, the Church as the People of God does not only include patriarchs, metropolitans and bishops, but also members of the lower clergy, the Christian laity, and yes, however uncomfortable the fact may seem, even Russian Orthodox dissidents. The latter are characterised as "mixing truth with demagoguery" in their statements (167). One of the cornerstones of the whole dissident movement, the letter of protest signed by Ešliman and Jakunin, is dismissed as having contributed to a campaign of anti-productive propaganda in the foreign media directed against *our* (the Soviet) government and against the hierarchy. For a more balanced view of the dissident movement, here cursorily dismissed in a single paragraph, one need but

compare the three chapters devoted to the movement in Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church* (Bloomington 1986), today available to post-Soviet readers in Russian translation.

Certainly, future Russian Orthodox historians of the Soviet period will have to state their case with less ambiguity if they seek credibility among their western and, yes, also contemporary Russian readers. With this in mind, the western reader should likewise be advised to be aware of the special circumstances in which the Russian Church finds itself even in these days of post-perestrojka. Just as in the Soviet era, all sorts of power groups, each actively supporting its own interest, are active in the Russian Church today, which is not as free as it appears on paper. Approaching a history such as this, the reader is well advised to read between the lines in order to find the author's real position. Westerners, writing in comparative disinterested freedom, have little right to unilaterally criticise the work of a member of a church persecuted for decades and unable to raise its voice in defence of the innocent. Biased and whitewashed history is not the exclusive property of Soviet scholarship. The emigrant press, active in the West, has produced enough examples of the same thing, but from a totally different perspective. This history should serve as encouragement and impetus to a new generation of Russian Orthodox scholars, within the Church itself, struggling to find their voice.

C. Simon, S.J.

VI. S. Solov'ëv

А. Ф. Лосев, *Вл. Соловьев*, Mysl', Moscow,1994, 2nd ed., enlarged, pp. 232.

The present volume represents another in a growing series of works coming from today's Russia devoted to thinkers from the realm, as it were, of "classical Russian philosophy." This designation is itself problematic, but it is important since the authors treated under this ambiguous heading were all taboo during the reign of the official Marxism that held ideological sway for over seventy years. This particular study bears notice for another reason. Its author is the esteemed Aleksei F'edorovič Losev (1893-1988), himself the last representative of "classical Russian philosophy." Although deeply religious, he managed to escape Marxist liquidation — even with a "repression" of several years — by devoting himself to the study of the aesthetics of antiquity, under which heading he deftly managed to express his philosophical world view.

Losev himself was a disciple of Solov'ev. This work, however, is from the pen of one who writes his estimation of his mentor, so to speak, only after many years of personal maturation and the development of his own views.

That is why this volume is especially precious. It is, at once, unquestionably sympathetic and unabashedly critical. In this work, Solov'ev is ever-praised, but never lionized.

Though only introductory in nature, the work is valuable for initiates and specialists alike. It is truly a well-rounded work. Initiates will find it valuable not only for its historical portrayal of Solov'ev, but, above all, for its entirely helpful — and critical — outline of the development of his theoretical philosophy (ch. 3, pp. 111-179). Specialists, on the other hand, will profit from his thorough discussion of the philosophical background and possible influences on Solov'ev's own thought (ch. 2, pp. 58-110) as well as his surmisal of the other common characterizations and estimations of Solov'ev's world view put forth by his interpreters.

The study is a posthumous publication. As such, however, it reveals the focus of the concentrated study of one of Russia's greatest philosophers — and humanists — as he approached the end of his own life. In the long-term, no one can study either Solov'ev or Losev without reference to this work.

R. Slesinski

Gino Piovesana e Michelina Tenace, *L'Anticristo, con la traduzione del saggio di Solov'ëv*. Con una Introduzione di Tomáš Špidlík, Lipa srl, Roma 1995, pp. 123.

Il tema dell'Anticristo, così come si presenta nell'opera di Vladimir Solov'ëv (†1900), scritta alla vigilia della sua morte, fa discutere ancora oggi, quasi cento anni dopo. I due saggi del volume si occupano anche di questo.

Il compianto Padre G. Piovesana (†2.2.96), ha esemplarmente trascorso il suo tempo libero, nonostante la grave malattia che l'affliggeva, facendo cose divulgative come questa traduzione e il commento, «La Russia e l'Anticristo» (pp. 13-34). Egli ricostruisce la tematica dell'Anticristo nel pensiero religioso russo. Questo concentrarsi sul pensiero (p. 18) privilegia gli elementi della cultura russa di indole scritta, il che restringe la portata della sua ricerca in una cultura nota per espressioni non scritte come le iconi (nonostante si dica «scrivere» le iconi), la pietà popolare ecc. Quando Piovesana afferma che in Russia la polemica sull'Anticristo risale all'epoca dei Vecchi Credenti (p. 13), ne abbrevia la cronologia, infatti egli stesso aggiunge poco dopo che già il Possevino aveva discusso sul tema con Ivan IV (p. 21). Piovesana avrebbe potuto chiedersi se ciò che accade con i Vecchi Credenti non sia sintomo piuttosto che causa, cioè, se il settarianismo non possa servire da principio ermeneutico per individuare l'anticristo; come nel caso di cosidetti Cristi e di cosidette Madri di Dio fra i settari russi, il che pone la domanda di come siano trattati dai loro oppositori, se da veri Cristi e da vere Madri di Dio, o non piuttosto, da anticristi.

Intanto, alla fine del saggio di Piovesana, in cui c'è una panoramica utilissima di spunti filosofici russi, il lettore è premiato con un testo di S.L. Frank, che potrebbe servire da punto di partenza per tutto il saggio: «il pensiero religioso russo è caratterizzato da una prevalenza di temi apocalittici o escatologici...» (pp. 33-34). Allora Piovesana avrebbe trovato che, lungo tempo prima di Nikon e del Possevino, all'indomani del battesimo della Rus' c'erano scritti come il «Sermone del Santo Martire Ippolito su Cristo e l'Anticristo» e il «Sermone di s. Efrem Siro sulla Venuta del Signore, la Fine del Mondo, e la Venuta dell'Anticristo» (cf «Antichrist in Russian Tradition», *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union* 2, Gulf Breeze FL 1990, 36-47, come anche G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind* I & II, Nordland, Massachusetts 1975). Scoprire come tutta la cultura russa è intrisa di escatologia coincide con la scoperta dell'Anticristo in molti aspetti della cultura russa.

Diverso, anche se complementare, è l'approccio di M. Tenace nel suo «L'Anticristo: il racconto del falso bene» (pp. 73-123), che segue le tracce di interpretazioni di Solov'ëv che ha dato, ad es. (p. 94), A. Besançon, «La falsification du Bien, Soloviev-Orwell», Paris 1985. Arriva così ad interpretare l'operato dell'Anticristo come archetipo di falsa salvezza (p. 77). L'Anticristo diviene un mistico, che non crede in Dio, ma in se stesso (p. 79) e che inganna l'attesa della seconda venuta di Cristo con un regno di falsità (p. 87). «Il peccato della falsificazione della salvezza consiste nel sostituire la persona che salva nell'amore con le cose che appagano dalla paura di morte» (p. 92). Per esempio: è meglio essere divisi in Cristo — o uniti nell'Anticristo? (p. 118).

Come si vede, il saggio di Tenace ha saputo cogliere e mettere insieme in maniera plausibile varie interpretazioni, con il risultato di una buona sintesi. Ma, se vede la scommessa di Solov'ëv nella tensione tra il «già» e il «non ancora» (p. 94; cf pp. 79-80) non arriva come dovrebbe a quella tensione tra estetica e escatologia che non consentiva al Solov'ëv dell'«Anticristo» di identificare il bello con piani infrastorici, pur di tenerlo sempre davanti agli occhi. Si sarebbe tentati di preferire la formula: L'escatologia senza bellezza è un incubo, che vuole schiacciarci; la bellezza senza escatologia rimane epidermica, senza profondità. Quindi, se c'è bisogno dell'escatologia per capire l'estetica di Soloviev, c'è bisogno anche dell'estetica per capirne l'escatologia. In questo senso, l'Autrice non ha integrato abbastanza i risultati della sua indagine con quelli del suo studio sulla bellezza in Solov'ëv. Finora forse nessuno ha superato in questo Hans Urs von Balthasar ("Solowjew", *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, pp. 647-716) nell'individuare questa tensione come centro della metafisica solov'ëviana.

E. G. Farrugia, S.J.

В. В. Сербенко, *Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия*, Nauka, Moscow 1994, pp. 208.

This textbook is a welcome addition to the body of contemporary works by Russian authors dealing with their country's religious-philosophical heritage. This is no small matter given the hostility of the immediate past Soviet era toward this tradition. Indeed, the author of this work specifically reckons with this unfortunate fact (p. 74) in his effort to re-initiate his fellow countrymen to their long-neglected national philosophical past. The particular focus of this work is indicated by its title. The author's aim is to offer a historical and intellectual context for understanding the personality and life work of Vladimir Solov'ev, nineteenth-century Russia's most outstanding intellectual, as one who incarnated the ideals of Russia and thereby transcended the division of "East" and "West."

The focus of the book, however, is not on the past for its sake alone; it is evident that the deeper concern of the author is for the present and future of Russia (see pp. 3, 199). In this, the voice of Solov'ev is one, the author would maintain, worthy of attentive hearing. This intellectual biography is both sympathetic and respectful. For the author, Solov'ev is due more regard than any easy schematism (pp. 74-80) that would reduce him and his literary corpus to the ready categories of today. In the context of present-day Russia, two of these would include nationalism and liberal-progressive thought. The temptation to understand Solov'ev in either of these categories, the author rightfully holds (p. 78), distorts a true understanding of both Solov'ev's personality and thought. Contrary to those who disdain the notion of the "Russian Idea", like the contemporary Russian dissident A. Yanov, who lives in the West, the author maintains (pp. 80-81) Solov'ev is truly a representative of this strain of thought, thus fully indicating its basic "unity in multiplicity." In this regard also, both Solov'ev the man and his thought are relevant for today.

R. Slesinski

Vladimir Solov'ëv, *I Tre Dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*. Introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Ferrari, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. xlviii+221.

Su Vladimir Solov'ëv, come nota A. Ferrari, furono espressi giudizi contrastanti, da H. U. von Balthasar, che lo chiama con Tommaso d'Aquino, forse «il più grande artefice di ordine e di organizzazione nella storia del pensiero», a G. Florovskij, che lo condanna per non aver mai superato l'ambito «ristretto e soffocante della teosofia e dello gnosticismo» (pp. vii-viii). La presentazione di Ferrari ambienta il *Racconto dell'Anticristo* nel contesto dei

Tre Dialoghi, di cui forma una parte ma che può servire anche a rivelarne l'entelechia. Secondo Ferrari, non basta interpretare questa opera, presa come un insieme, quale refutazione radicale del messaggio tolstoiano (p. xxi), ma bisognerebbe pure vedervi una "retractatio" di molto che Solov'ëv aveva scritto in precedenza (p. xxv).

Dato che il libro contiene anche *Tre Dialoghi* non sorprende che non possa discuterne in profondità tutte le tematiche. Al contempo, però, gli riesce meglio di usare il tema della «retractatio», anche se non lo sfrutta come dovrebbe. Ma allora si presenterebbe una possibilità di ermeneutica solov'ëviana: leggerlo a ritroso. Con ragione, Ferrari parla della «pagina poco nota» dell'incontro con Leontiev (p. xxvi; cf l'annotazione a p. 101), che avevamo già segnalata (OCP 59, 1993, pp. 592-593).

Se la grandezza del pensatore consiste nella sua veloce crescita, diremmo che, in questa ottica, la filosofia di Solov'ëv non sarebbe cancellata dalla sua retractatio, ma segnalerebbe una prospettiva da cui giudicare di nuovo tutta l'opera di Solov'ëv. Questa filosofia sarebbe allora da leggere non solo guardando avanti, ma anche in ottica retrospettiva. Anzi, proprio l'interpretazione del *Racconto dell'Anticristo* come retractatio (Ferrari tralascia l'aggettivo "Breve") si addice alla tensione tra estetica e escatologia: Solov'ëv capisce che non c'è una soluzione infrastorica dell'enigma uomo — e lo applica per primo ai suoi scritti! Ma anche Ferrari non arriva in fondo. Qui, come nel libro precedente, rammarichiamo il silenzio sulla letteratura secondaria, utile per capire Solov'ëv. A proposito della tematica del male e dell'anticristo manca qualsiasi menzione di L. Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, München 1978, come anche dei commenti di L. Müller, che chiama il *Breve Racconto dell'Anticristo* «forse il più splendido» dei libri di Solov'ëv (L. Müller, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg i.Br. 1951, p. 130).

La traduzione è scorrevole, ma sarebbe stato meglio distinguere la «preghiera *a* Gesù» dalla preghiera di Gesù (p. 187) o Padre Nostro.

E. G. Farrugia, S.J.

Spiritualia

Sœur Éliane Poirot, O.C.D., *Élie, Archétype du moine.* Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique, (= Spiritualité Orientale, 65) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1995, pp. 276.

Un altro volume su Elia, dopo *Le saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église*, uscito con il n. 53 della stessa collana, dove il profeta è considerato in quanto ispiratore e modello del cristiano secondo i Padri (cfr OCP 1992, 622). In questo altro volume invece Elia è archetipo del monaco cristiano.

Sono pagine solidamente basate sulla Scrittura e sulla Patristica, sia orientale che occidentale. Elia attrae l'attenzione e l'imitazione del monaco nel vestire, nella povertà, nel tratto con le donne, nel digiuno, nella ricerca di Dio, nel mistico rapimento in cielo, nella trasfigurazione e nell'unione con Dio. Il silenzio di Elia nel deserto fa parte del quadro, in quanto isola dal tumulto del mondo, predilige quel luogo desolato e conferisce ponderatezza ed efficacia alla parola. In tal modo si spalancano spazi alla preghiera, fondamento della vita monastica. A singoli aspetti della vita monastica, che trae ispirazione da Elia, sono consacrati capitoli nei quali si dimostra l'esemplarità monastica di Elia: il profeta infatti esercita la povertà volontaria, nell'abitazione, nella solidarietà con i poveri, nella pratica del digiuno, con relativi vantaggi spirituali. A questo proposito si poteva citare il "digiuno di Elia", praticato nelle Chiese di tradizione siriaca. Alla profezia, elemento indispensabile della figura di Elia, l'Autrice dedica un lungo capitolo dove c'è un excursus sulla trasfigurazione, con utile prospetto di relative citazioni patristiche, dal momento che i Padri, specialmente orientali, si sono spesso soffermati sul mistero del Tabor. Quindi ci sono pagine sulla escatologia di Elia. Un altro capitolo studia Elia in quanto taumaturgo: nella nascita, nella sfida ai profeti di Baal, nel rapimento in cielo su carro di fuoco. L'Autrice si sofferma su questo evento misterioso, distinguendone interpretazione spirituale e tipologica, domandandosi cosa significhino i cavalli di fuoco così come si chiede cosa rappresentino i corvi che nutrono il Profeta. Anche la vedova di Sarepta ha la sua parte nella ricerca sui prodigi operati da Elia, con olio e farina che non diminuiscono e relativo senso allegorico. Una sua propria esegesi ha l'Horeb e, beninteso, la resurrezione del figlio della vedova. Un capitolo è dedicato allo zelo di Elia, attraverso citazioni di Padri, greci, latini e orientali. L'ultimo capitolo è sulla paternità spirituale di Elia, così importante nella vita monastica, vista nel rapporto padre-figlio secondo lo spirito, maestro-discepolo, testatore-erede che unisce Elia con Eliseo, come unisce Elia con il Battista e con i monaci cristiani. Si veda al n. 59 della stessa collana *Elisée d'après les Pères* (cfr OCP 1994, 704-705).

Il libro sottolinea infine la devozione dei Carmelitani per Elia, in continuità con il pensiero dei Padri riguardo a questo profeta, venerato da Ebrei e Cristiani e adombrato, (bisognava ricordarlo) nel misterioso e affascinante maestro di profezia della sura coranica della Caverna.

V. Poggi, S.J.

M. Starowieyski (pod redakcją), *Duchowość starożytnego monastycyzmu.* Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte. Pontificia Academia Theologica Cracoviensis (= Studia IV/2), Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, pp. 200.

Il 950° anniversario della fondazione del monastero benedettino di Tyniec diede occasione ad un convegno dedicato alla fondazione dei benedettini in Polonia e alla riflessione sulle fondamentali questioni del monachesimo antico. Vi hanno partecipato vari specialisti, sia dalla Polonia che dall'estero. Per dare un'idea della ricchezza dei temi trattati, riproduciamo semplicemente il contenuto del libro. Dopo l'Introduzione di M. Starowieyski e l'omelia dell'arcivescovo J. Kowalczyk seguono i contributi: M. Sheridan (S. Anselmo, Roma), "La spiritualità dell'antico monachesimo egiziano", N. Nin (S. Anselmo, Roma), "I tratti principali del monachesimo siriaco", G. Lawless (Augustinianum, Roma), "Una rassegna del monachesimo agostiniano e alcuni suggerimenti per le ricerche ulteriori", B. Degórski (Univ. S. Tommaso, Roma), "San Girolamo e le sue «Vite» dei monaci", A. de Vogüé (La Pierre-qui-Vire), "La formazione e i voti monastici secondo la Regola di san Benedetto", J. Strzelczyk (Poznań), "La spiritualità del monachesimo iroscozzese", J. Fontaine (Sorbona, Parigi), "Il contributo del monachesimo antico per la cultura occidentale", A. de Vogüé, "Dai monaci delle Celle egiziane (sec. IV) ai monaci del nostro tempo", B. Standaert (S. Anselmo, Roma), "Lectio divina: l'avvenire dell'antica pratica monastica", A. Kubiś (Cracovia), "Conclusione".

Come si vede, si tratta di contributi di specialisti di fama mondiale. Il libro, anche se di modesta mole, costituisce un prezioso contributo per la cultura religiosa in Polonia. Per l'estero è uscita la contemporanea edizione nelle lingue originali delle conferenze, sotto il titolo: *The Spirituality of Ancient Monasticism* (ibid.).

T. Špidlík, S.J.

Theologica

Michel van Esbroeck, S.J., *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Études historiques sur les traditions orientales*, (= Collected Studies Series; CS 472), Variorum: Aldershot 1995, pp. viii + 325.

La raccolta comprende quindici studi in lingua francese, di cui quattordici già pubblicati su vari periodici e miscellanee tra il 1972 e il 1990 (lo studio XIV, apparso nella *Festgabe* per J. Aßfalg [Wiesbaden 1990], è qui tradotto in francese dal tedesco, per ragioni di uniformità), e un saggio inedito [Studio II: «Etude comparée des notices byzantines et caucasiennes pour la fête de la Dormition», 1-18], che riprende una relazione pronunciata a

Dumbarton Oaks nel 1988. La raccolta è integrata da alcuni *Addenda et corrigenda*, e da un indice analitico ragionato.

Gli studi qui riuniti — che presentano numerosi testi inediti — ruotano intorno alle origini della festa della Dormizione, uno dei temi conduttori della febbrile attività scientifica del van Esbroeck. La questione è affrontata nei suoi sviluppi, in un'analisi puntuale di testi che coprono quasi tutte le aree linguistiche dell'Oriente cristiano, e da cui si sviluppa un discorso tuttora aperto, che coinvolge il dibattito teologico di tutto l'Oriente cristiano protobizantino.

Oltre ai contributi più strettamente filologici, vanno segnalati alcuni lavori di notevole originalità, oltre al già citato Studio II: lo Studio III, sul simbolismo dei fenomeni naturali nella letteratura siriaca [già in «Bull. Inst. Cathol. Paris» 39 (1991), 113-49], e lo studio X, sull'assunzione di modelli gerosolimitani nel culto della Vergine a Costantinopoli nei secoli VI-VII [già in «R.E.B. 46 (1988), 181-90].

I saggi del van E. esprimono quella tensione tra erudizione e desiderio di sintesi che è propria del vero studioso, e che lo porta a verificare e modificare continuamente le proprie posizioni: una disciplina resa ancor più difficile dalla scarsità di interlocutori preparati a seguirlo su un terreno così vasto e complesso.

G. Traina

Edward G. Farrugia, S.J., *Tradition in Transition. The Vitality of the Christian East.* Ed. by P. Vazheeparampil, C.M.C. & J. Palackal (= Coll. Mar Thoma Yogam Pubblications 13), Roma 1996, pp. 236.

Il libro contiene le conferenze dell'autore, pronunciate in varie occasioni: The Recurrent Crisis of Iconoclasm (pp. 55-35), The Classical Crisis of Iconoclasm (pp. 37-57), The Iconic Character of Christian Language: Logos and Icon (pp. 59-77), Monasticism as a Bridge between East and West (pp. 79-109), The Common Task and the Uncommon Hope: Koinonia in Monastic Life — Model for the Church? (pp. 111-133), Dialogue in Silence: the Ecumenical Relevance of the Consecrated Life (pp. 135-143), Within Living Memory: Tradition, the Shape of the Future (pp. 145-160), The Contents of Tradition and the Discontents of Culture (pp. 161-171), The Eucharist makes the Church: an Orthodox Proposal and its Impact (pp. 173-204), The Sectarian in Us: Questions on the question, What is a Sect? in East-West Perspective (pp. 205-234).

Come si vede da questo elenco, i temi trattati sono vari, ma è pure vero che il tema della tradizione, annunciato nel titolo, è prevalente. L'autore mostra come il suo pensiero risponda a istanze attuali indicando i vari problemi del pensiero moderno e le questioni che aspettano ancora una risposta

soddisfacente. La forma di conferenze gli permette di soffermarsi liberamente su ciò che attira l'attenzione, sorvolando brevissimamente gli altri punti. Inoltre è ben nota l'erudizione dell'autore nella bibliografia antica e moderna e così incontriamo una grande ricchezza di citazioni anche inaspettate. Fu senza dubbio questa abbondanza di temi, di questioni, di note scientifiche o puramente spiritose, che hanno spinto gli editori ad accettare la pubblicazione di questi testi nella collana destinata a confermare nei lettori, in specie quelli dell'India, la coscienza della propria tradizione orientale, ma nello sforzo continuo di confrontarla col pensiero moderno.

T. Špidlík, S.J.

Elicier Pérez Haro, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Prólogo de J.M. Rovira Belloso, Santandreu Editor, Barcelona 1994, pp. 451.

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) has often been described as closer to the East than most Western theologians. And indeed, given his outstanding knowledge of the Greek Fathers one could hardly expect anything else. The theme of mediation between philosophy and theology suggests the question whether this could not reflect on a millenial effort to mediate between East and West. It is the mediation of being, we are told, that allows for the relationship between God and creature according to the epiphanic scheme of foundational image, without which creatures would be reduced to mere appearances, modes or accidents of the divine substance (p. 440).

The present work, a doctoral thesis presented (1993) at the *Facultat de Teologia de Catalunya* in collaboration with the Facultad de Filosofía de la Universidad «Ramon Lull» (pp. 15-16, 19-20) is a study of anthropology in Hans Urs von Balthasar's writings. After a Prologue, a Preface, a Bibliography (pp. 23-40) and a list of abbreviations of the works of von Balthasar (pp. 41-42), there is a general introduction (pp. 43-53). The main bulk of the book is taken up by twentyone chapters, which fall into three main parts: 1. The question about being (pp. 55-100); 2. The mystery of being and the differences (pp. 101-356) and 3. The mystery of being and analogy (pp. 357-441). A simple Conclusion (pp. 442-451) brings the book to an end.

Theology can pose properly the question about God and man only if it does not shy off from the question about being (p. 59). In pursuing this fundamental issue further questions arise related to the polarity between knowing and believing, itself a reflection of the relationship between nature and grace (p. 61). What threatens to degenerate into a dichotomy can be reconciled by reducing it to the one centre of being, Jesus Christ (p. 76). Such a concretization requires on its part a personalistic approach to ontological questions; personal encounters indicate that the heart of being is

made of love (pp. 99, 102). But in order that the depth of being may reveal itself to be beautiful, one must interpret correctly such differences as characterize interpersonal relations and the ontological difference, and the God-being as well as the God-world relationship (p. 104). At times, von Balthasar may seem captive of certain Platonic presuppositions or even doing away with the distinction between God and world (pp. 180-181); but, if we take into account the mediating role of glory, the difficulty disappears.

Common to the God of glory and the beauty of the world there is God's glory which fills the earth (p. 194), from which von Balthasar infers that being is light (p. 197). Indeed, what we call beauty derives its depth from the glory of God (p. 308). Beauty is *lumen et splendor* (p. 325). At its climax we have the cross (pp. 344-345). Actually, supreme form of the analogy of being is the analogy of the Trinity (p. 347). The infinite distance between God and world is based, ultimately, upon the different, archetypical distance between God and God (p. 347). In the Trinity there is a foundation, the Father, which finds perfect expression in the Son (p. 353). But, when the author quotes von Balthasar who calls the Son the reflection of glory (p. 354) he does not seem fully aware of how weighty the statement is for Eastern theology; one need only remember the fortune the idea of the Spirit as «eternally manifesting» the Son has enjoyed in the East, a position clearly tangible in St Gregory of Nyssa, who in turn ascribes it to St Gregory Thaumaturgus, and which was to serve as platform for possible rapprochement with the West, e.g. Gregory of Cyprus and Vladimir Losskii, to see what a missed opportunity of mediation we have here.

The inseparability of the transcendentals finds in the Trinity its ultimate justification (p. 354). The whole metaphysics of the transcendentals of being is explicable only in the light of the creation of the world through the Word of God (p. 355). To be sure, analogia entis is explained as the abstract expression of the Christocentrism that governs all reality (p. 368). But then, if concrete analogy is Christ, why not give christology a central place, at least in its iconic relationship to metaphysics (cf p. 418)? Nor does the author try to work out the relationship between analogy of being (pp. 360ff) and the iconicity of being, for example, whether this iconicity is not more staccato due to the iconoclastic tendencies inherent to image. Haro does not discuss why von Balthasar largely ignores iconoclasm.

The author has taken von Balthasar seriously. He enters into so many nuances of a demanding thought, and comes up with rewarding aperçus of philosophy, theology and their interrelationship. But he has not carried his investigation to come around full circle and include more thoroughly the Fathers, from whom von Balthasar had a guide in following the pursuits of being. Nor does he seem fully cognizant of the Eastern potential contained in a term like Sophia (pp. 237, 364; cf. 386). Glory is, indeed, capable of uniting East and West, but this in turn has to be mediated according to the

different receptions it has found in East and West and to which Hans Urs van Balthasar has given us such a unique contribution. Pity, because the lack of a viable metaphysics as a supportive vehicle of the christian message is one of the major plagues of current theological debate and dialogue. But what if East and West pooled their resources together? Hans Urs von Balthasar's theology is a case in point. It might not provide the answer, but it gives us ample room for hope.

E. G. Farrugia, S.J.

Wacław Hryniewicz, O.M.I., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.). Przekład pism z oryginału cerkiewno-słowiańskiego*, ed. Verbinum, Warszawa 1995, pp. 264.

L'autore è professore di teologia ortodossa all'Istituto ecumenico dell'Università cattolica di Lublino e ha partecipato al dialogo fra le Chiese come membro della Commissione internazionale mista. La sua competenza in materia è testimoniata dalle varie pubblicazioni in lingua polacca. La maggiore parte ha come tema l'aspetto della gioia pasquale, di cui la Chiesa orientale è compresa, e ciò che vi è unito, il problema della redenzione, negli scritti dei teologi recenti russi. Affrontando la questione, l'autore risale anche alle fonti più antiche. Già nel 1992 pubblicò le Omelie pasquali del famoso predicatore russo Cirillo di Turov. Ora riprende la stessa questione nel primo metropolita di Kiev, Ilarione. Il testo stesso è breve, ma è accompagnato da note di grande valore storico e letterario. Eccellente la bibliografia in merito.

L'edizione del testo costituisce solo la seconda parte del libro. La prima è uno studio che inserisce Ilarione e il suo pensiero nell'ambiente della letteratura della Rus' di Kiev, in specie nello spirito delle Cronache. Si cerca di scoprire l'originalità di Ilarione. Ma più preziosa è la scoperta a Kiev sino dagli inizi di una tendenza escatologica e una coscienza della propria vocazione nazionale, tratti che caratterizzeranno più tardi il pensiero slavo orientale. Uno svantaggio dello studio, nel foro internazionale, è la lingua polacca. Non sono molti che leggono il polacco. Devono, quindi, accontentarsi dell'elenco dei capitoli in inglese. Così almeno lo studio non sfuggirà all'attenzione che gli è dovuta.

T. Špidlík, S.J.

made of love (pp. 99, 102). But in order that the depth of being may reveal itself to be beautiful, one must interpret correctly such differences as characterize interpersonal relations and the ontological difference, and the God-being as well as the God-world relationship (p. 104). At times, von Balthasar may seem captive of certain Platonic presuppositions or even doing away with the distinction between God and world (pp. 180-181); but, if we take into account the mediating role of glory, the difficulty disappears.

Common to the God of glory and the beauty of the world there is God's glory which fills the earth (p. 194), from which von Balthasar infers that being is light (p. 197). Indeed, what we call beauty derives its depth from the glory of God (p. 308). Beauty is *lumen et splendor* (p. 325). At its climax we have the cross (pp. 344-345). Actually, supreme form of the analogy of being is the analogy of the Trinity (p. 347). The infinite distance between God and world is based, ultimately, upon the different, archetypical distance between God and God (p. 347). In the Trinity there is a foundation, the Father, which finds perfect expression in the Son (p. 353). But, when the author quotes von Balthasar who calls the Son the reflection of glory (p. 354) he does not seem fully aware of how weighty the statement is for Eastern theology; one need only remember the fortune the idea of the Spirit as «eternally manifesting» the Son has enjoyed in the East, a position clearly tangible in St Gregory of Nyssa, who in turn ascribes it to St Gregory Thaumaturgus, and which was to serve as platform for possible rapprochement with the West, e.g. Gregory of Cyprus and Vladimir Losskii, to see what a missed opportunity of mediation we have here.

The inseparability of the transcendentals finds in the Trinity its ultimate justification (p. 354). The whole metaphysics of the transcendentals of being is explicable only in the light of the creation of the world through the Word of God (p. 355). To be sure, analogia entis is explained as the abstract expression of the Christocentrism that governs all reality (p. 368). But then, if concrete analogy is Christ, why not give christology a central place, at least in its iconic relationship to metaphysics (cf p. 418)? Nor does the author try to work out the relationship between analogy of being (pp. 360ff) and the iconicity of being, for example, whether this iconicity is not more staccato due to the iconoclastic tendencies inherent to image. Haro does not discuss why von Balthasar largely ignores iconoclasm.

The author has taken von Balthasar seriously. He enters into so many nuances of a demanding thought, and comes up with rewarding aperçus of philosophy, theology and their interrelationship. But he has not carried his investigation to come around full circle and include more thoroughly the Fathers, from whom von Balthasar had a guide in following the pursuits of being. Nor does he seem fully cognizant of the Eastern potential contained in a term like Sophia (pp. 237, 364; cf. 386). Glory is, indeed, capable of uniting East and West, but this in turn has to be mediated according to the

different receptions it has found in East and West and to which Hans Urs van Balthasar has given us such a unique contribution. Pity, because the lack of a viable metaphysics as a supportive vehicle of the christian message is one of the major plagues of current theological debate and dialogue. But what if East and West pooled their resources together? Hans Urs von Balthasar's theology is a case in point. It might not provide the answer, but it gives us ample room for hope.

E. G. Farrugia, S.J.

Wacław Hyrniewicz, O.M.I., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.). Przekład pism z oryginału cerkiewno-słowiańskiego*, ed. Verbinum, Warszawa 1995, pp. 264.

L'autore è professore di teologia ortodossa all'Istituto ecumenico dell'Università cattolica di Lublino e ha partecipato al dialogo fra le Chiese come membro della Commissione internazionale mista. La sua competenza in materia è testimoniata dalle varie pubblicazioni in lingua polacca. La maggiore parte ha come tema l'aspetto della gioia pasquale, di cui la Chiesa orientale è compresa, e ciò che vi è unito, il problema della redenzione, negli scritti dei teologi recenti russi. Affrontando la questione, l'autore risale anche alle fonti più antiche. Già nel 1992 pubblicò le Omelie pasquali del famoso predicatore russo Cirillo di Turov. Ora riprende la stessa questione nel primo metropolita di Kiev, Ilarione. Il testo stesso è breve, ma è accompagnato da note di grande valore storico e letterario. Eccellente la bibliografia in merito.

L'edizione del testo costituisce solo la seconda parte del libro. La prima è uno studio che inserisce Ilarione e il suo pensiero nell'ambiente della letteratura della Rus' di Kiev, in specie nello spirito delle Cronache. Si cerca di scoprire l'originalità di Ilarione. Ma più preziosa è la scoperta a Kiev sino dagli inizi di una tendenza escatologica e una coscienza della propria vocazione nazionale, tratti che caratterizzeranno più tardi il pensiero slavo orientale. Uno svantaggio dello studio, nel foro internazionale, è la lingua polacca. Non sono molti che leggono il polacco. Devono, quindi, accontentarsi dell'elenco dei capitoli in inglese. Così almeno lo studio non sfuggirà all'attenzione che gli è dovuta.

T. Špidlík, S.J.

Abraham Peter Kustermann und Karl H. Neufeld (Hg.), *"Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe." Hugo Rahner und Karl Rahner: Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993, 86 S.

Das vorliegende Büchlein besteht aus einer Sammlung von Beiträgen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, zu den zwei Brüdern Rahner, Hugo (1900-1968) und Karl (1904-1984).

Nach einem Vorwort (S. 7-9), bringt P. Neufeld den sehr aufschlußreichen Beitrag «Unter Brüdern: Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner» (S. 11-31). Diesen jetzt geringfügig ergänzten Aufsatz schrieb Neufeld anläßlich des 75. Geburtstages von Karl Rahner, seinen Vortrag, «Hugo und Karl Rahner — "Lehrer des Glaubens"» (S. 33-50), hingegen, hielt er am 16. November 1991 an der Akademie der Diözöse Rottenburg-Stuttgart. R. Fröhling trug seine «Erinnerungen an Hugo Rahner» (S. 51-57) im August 1992 vor. «Eucharisticon Fraternitatis» (S. 59-66) war die Festgabe von Hugo Rahner zum 60. Geburtstag seines Bruders. Es folgt «Ein brüderlicher Geburtstagsbrief» (S. 69-73), den Karl Rahner seinem Bruder Hugo zum 65. Geburtstag schrieb. Der letzte Beitrag, «Ein spielender Mensch» (S. 75-78), ist ein Gedenkwort von Karl Rahner nach dem Tod seines Bruders Hugo. Anmerkungen der Herausgeber sind auf S. 67, 74 und 78, die Abkürzungen auf S. 79 und Autoren und Herausgeber auf S. 81 beigefügt.

Diese Erinnerungen zeigen treffend, wie sehr beide Brüder Frömmigkeit und Lehre zusammenzubinden bemüht waren. Aus diesen Beiträgen geht auch hervor, daß der Patrologe und Kirchenhistoriker Hugo Rahner doch einen nachhaltigen Einfluß auf seinen Bruder ausgeübt hat, was allerdings auf Gegenseitigkeit beruht (siehe K. H. Neufelds *Die Brüder Rahner*. Freiburg i.Br. 1994). Somit haben wir einen Hinweis, wie sehr auch die östliche und westliche Patristik die Neuorientierung der katholischen Theologie beeinflußt hat, wie K. Rahners Vorwort zu M. Viller u. K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i.Br. 1939, S. IX, und H. Rahners Vorwort zum eigenen Werk, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i.Br. 1939, S.6 belegen. Diese Beiträge werfen einiges Licht auf das Verhältnis zwischen Systematik (Dogma) und Geschichte (Patristik), was dem Vorurteil ein Ende bereiten dürfte, wonach die feinste spekulative Theologie ohne solide Kenntnisse der Geschichte auskommen könnte.

E. G. Farrugia, S.J.

P. Pallath (ed.), *Church and Its Most Basic Element*, Herder Editrice, Rome 1995, pp. viii + 214.

L'insieme dei contributi in questo volume collettaneo, vuole rispondere alla domanda: che cosa costituisca la Chiesa e precipuamente una Chiesa *sui iuris*, e quali ne siano gli elementi portanti. Nell'opportuna Introduzione del coordinatore Paul Pallath, si presenta la problematica della determinazione della Chiesa *sui iuris* che ha dato il CCEO nel c. 27, evidenziando come tale definizione giuridica presupponga alcuni elementi che sono basilari, quali la Liturgia, dando il destro ad una lettura interpretativa ristretta, secondo un piano concettuale che può essere limitato. Infatti la mera definizione canonica della Chiesa *sui iuris* ha fatto nascere non pochi dubbi negli interpreti, al di là di quella che può essere una buona formulazione tecnico-giuridica, forse però incoerente con la criteriologia redazionale del Codice, in quanto presupposti alcuni elementi essenziali. Tale problematica redazionale la si ritrova a proposito della Liturgia che porta la Chiesa stessa alla sua esistenza, insieme all'elaborazione teologica ed alla spiritualità che fanno emergere l'identità e l'eredità propria di una Chiesa *sui iuris*.

Un approccio concettuale solamente giuridico-interpretativo nella materia canonica diviene riduttivo proprio per la configurazione divina e misterico-spirituale della Chiesa stessa. Occorre quindi far riferimento a quello spettro disciplinare e multidimensionale inserendo quegli elementi offertici dalla Teologia e canonistica in senso ampio, non solo come scienza, per comprendere in definitiva la Chiesa di Cristo ed addivenire alla peculiarità della Chiesa *sui iuris*. Certo in considerazione di tali aspetti, dalla nozione conciliare di *Ecclesia particularis* ormai terminologicamente superata assumendo ulteriori connotazioni, verso quella accolta dopo una laboriosa codificazione da parte del CCEO nel c. 27 con *Ecclesia sui iuris*, emerge subito il dato di un raggruppamento o comunità di fedeli cristiani, congiunto alla Gerarchia, riunita dalla Liturgia con parole e Sacramenti secondo una Teologia, spiritualità e disciplina proprie. Tale eredità è passata certamente sia nella cultura appartenente alla Chiesa *sui iuris* secondo le circostanze e vicende storiche, corroborata dal servizio della Gerarchia che *fa* la *Ecclesia sui iuris*, in accordo con la normativa canonica nel servizio della comunione ex LG n. 24, con il riconoscimento esplicito o tacito della suprema autorità della Chiesa.

Per guidare, secondo uno spettro più ampio, la comprensione del tema E. G. Farrugia, "«The Eucharist Makes the Church», An Orthodox Proposal and Its Impact" (p. 13-49), partendo dall'assioma che «L'Eucarestia fa la Chiesa» che è il Corpo di Cristo, discute ciò che molti ritengono la base principale dell'ecclesiologia Ortodossa, laddove sotto la presidenza del Vescovo vengono espresse quelle *notae Ecclesiae* dell'unità, santità, cattolicità ed apostolicità. L'A. ha sottolineato come insieme all'Eucarestia il riferimento debba

Abraham Peter Kustermann und Karl H. Neufeld (Hg.), *"Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe." Hugo Rahner und Karl Rahner: Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993, 86 S.

Das vorliegende Büchlein besteht aus einer Sammlung von Beiträgen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, zu den zwei Brüdern Rahner, Hugo (1900-1968) und Karl (1904-1984).

Nach einem Vorwort (S. 7-9), bringt P. Neufeld den sehr aufschlußreichen Beitrag «Unter Brüdern: Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner» (S. 11-31). Diesen jetzt geringfügig ergänzten Aufsatz schrieb Neufeld anläßlich des 75. Geburtstages von Karl Rahner, seinen Vortrag, «Hugo und Karl Rahner — "Lehrer des Glaubens"» (S. 33-50), hingegen, hielt er am 16. November 1991 an der Akademie der Diozöse Rottenburg-Stuttgart. R. Fröhling trug seine «Erinnerungen an Hugo Rahner» (S. 51-57) im August 1992 vor. «Eucharisticon Fraternitatis» (S. 59-66) war die Festgabe von Hugo Rahner zum 60. Geburtstag seines Bruders. Es folgt «Ein brüderlicher Geburtstagsbrief» (S. 69-73), den Karl Rahner seinem Bruder Hugo zum 65. Geburtstag schrieb. Der letzte Beitrag, «Ein spielender Mensch» (S. 75-78), ist ein Gedenkwort von Karl Rahner nach dem Tod seines Bruders Hugo. Anmerkungen der Herausgeber sind auf S. 67, 74 und 78, die Abkürzungen auf S. 79 und Autoren und Herausgeber auf S. 81 beigefügt.

Diese Erinnerungen zeigen treffend, wie sehr beide Brüder Frömmigkeit und Lehre zusammenzubinden bemüht waren. Aus diesen Beiträgen geht auch hervor, daß der Patrologe und Kirchenhistoriker Hugo Rahner doch einen nachhaltigen Einfluß auf seinen Bruder ausgeübt hat, was allerdings auf Gegenseitigkeit beruht (siehe K. H. Neufelds *Die Brüder Rahner*. Freiburg i.Br. 1994). Somit haben wir einen Hinweis, wie sehr auch die östliche und westliche Patristik die Neuorientierung der katholischen Theologie beeinflußt hat, wie K. Rahners Vorwort zu M. Viller u. K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i.Br. 1939, S. IX, und H. Rahners Vorwort zum eigenen Werk, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i.Br. 1939, S.6 belegen. Diese Beiträge werfen einiges Licht auf das Verhältnis zwischen Systematik (Dogma) und Geschichte (Patristik), was dem Vorurteil ein Ende bereiten dürfte, wonach die feinste spekulative Theologie ohne solide Kenntnisse der Geschichte auskommen könnte.

E. G. Farrugia, S.J.

P. Pallath (ed.), *Church and Its Most Basic Element*, Herder Editrice, Rome 1995, pp. viii + 214.

L'insieme dei contributi in questo volume collettaneo, vuole rispondere alla domanda: che cosa costituisca la Chiesa e precipuamente una Chiesa *sui iuris*, e quali ne siano gli elementi portanti. Nell'opportuna Introduzione del coordinatore Paul Pallath, si presenta la problematica della determinazione della Chiesa *sui iuris* che ha dato il CCEO nel c. 27, evidenziando come tale definizione giuridica presupponga alcuni elementi che sono basilari, quali la Liturgia, dando il destro ad una lettura interpretativa ristretta, secondo un piano concettuale che può essere limitato. Infatti la mera definizione canonica della Chiesa *sui iuris* ha fatto nascere non pochi dubbi negli interpreti, al di là di quella che può essere una buona formulazione tecnico-giuridica, forse però incoerente con la criteriologia redazionale del Codice, in quanto presupposti alcuni elementi essenziali. Tale problematica redazionale la si ritrova a proposito della Liturgia che porta la Chiesa stessa alla sua esistenza, insieme all'elaborazione teologica ed alla spiritualità che fanno emergere l'identità e l'eredità propria di una Chiesa *sui iuris*.

Un approccio concettuale solamente giuridico-interpretativo nella materia canonica diviene riduttivo proprio per la configurazione divina e misterico-spirituale della Chiesa stessa. Occorre quindi far riferimento a quello spettro disciplinare e multidimensionale inserendo quegli elementi offertici dalla Teologia e canonistica in senso ampio, non solo come scienza, per comprendere in definitiva la Chiesa di Cristo ed addivenire alla peculiarità della Chiesa *sui iuris*. Certo in considerazione di tali aspetti, dalla nozione conciliare di *Ecclesia particularis* ormai terminologicamente superata assumendo ulteriori connotazioni, verso quella accolta dopo una laboriosa codificazione da parte del CCEO nel c. 27 con *Ecclesia sui iuris*, emerge subito il dato di un raggruppamento o comunità di fedeli cristiani, congiunto alla Gerarchia, riunita dalla Liturgia con parole e Sacramenti secondo una Teologia, spiritualità e disciplina proprie. Tale eredità è passata certamente sia nella cultura appartenente alla Chiesa *sui iuris* secondo le circostanze e vicende storiche, corroborata dal servizio della Gerarchia che *fa* la *Ecclesia sui iuris*, in accordo con la normativa canonica nel servizio della comunione ex LG n. 24, con il riconoscimento esplicito o tacito della suprema autorità della Chiesa.

Per guidare, secondo uno spettro più ampio, la comprensione del tema E. G. Farrugia, "«The Eucharist Makes the Church», An Orthodox Proposal and Its Impact" (p. 13-49), partendo dall'assioma che «L'Eucarestia fa la Chiesa» che è il Corpo di Cristo, discute ciò che molti ritengono la base principale dell'ecclesiologia Ortodossa, laddove sotto la presidenza del Vescovo vengono espresse quelle *notae Ecclesiae* dell'unità, santità, cattolicità ed apostolicità. L'A. ha sottolineato come insieme all'Eucarestia il riferimento debba

essere dato agli altri Sacramenti, specialmente il Battesimo e la Confermazione, che rendono l'uomo membro della Chiesa. Ecco che l'Eucarestia diviene il *Sacramento dei Sacramenti*, radice e fondazione della vita della Chiesa. Ancora, gli altri Sacramenti, non solo orientano verso l'Eucarestia, ma contribuiscono nello stesso modo alla finalità realizzativa della Chiesa.

Segue il contribuito esplicativo di P. Pallath, "Liturgy makes the Church: towards a Catholic Sacramental Ecclesiology" (p. 51-90) che in armonia con l'introduzione entra nel vivo del discorso approfondendo la tematica propostasi. Certamente la definizione del CCEO risulta essere compresa se non si ha riguardo alla celebrazione liturgica che ha come base il mistero di salvezza con la morte e risurrezione di Cristo, ed i Sacramenti dell'iniziazione cristiana che fanno sì che l'uomo possa entrare a far parte del Popolo di Dio. Ma la comunità dei Cristiani è edificata e nutrita con la celebrazione della Divina liturgia e con i Sacramenti, nella comunione secondo il paradosso del dettato di Gv. 11, 11.

Si pone su questa lunghezza d'onda concettuale l'articolo di J. Powathil, "Church as Tradition" (p. 91-106) che dalla definizione di *tradizione* e *memoria* ritrova Cristo stesso come *anamnesis* della Chiesa e, reciprocamente, la Chiesa come memoria di Cristo. Ecco che l'Eucarestia è celebrazione memoriale che fa la Chiesa attraverso la forza dello Spirito Santo ex Gv. 4, 20. Ma la Chiesa sperimenta e manifesta la sua tradizione nella preghiera o *lex orandi*, nella fede secondo la *lex credendi* e con il suo particolare stile di vita *lex vivendi*. L'A. analizza quindi la Chiesa Universale nella struttura che ha in sé una diversità di tradizioni apostoliche, una comunione di comunioni nella carità (anche se non certamente un insieme aritmetico) secondo l'espressione paolina del Corpo mistico di Cristo, fino ai recenti documenti di LG n. 23, OE n. 2 ed il c. 39 del CCEO.

Dom C. Johnson, "Life of Our Life: Understanding the Liturgy" (p. 107-116) ha come punto di partenza la comprensione della Liturgia quale base della salvaguardia della Fede come aspetto sociale, nella sua disciplina. Ecco che la Liturgia si pone nel rapporto con la vita e la fede secondo la dimensione trinitaria che conduce a quella dimensione o aspetto orizzontale della preghiera considerata come azione sociale. Nell'ambito dei temi evocati, il contributo di A. Triacca, "Liturgy and Spiritual Life or Liturgical Spirituality" (p. 117-159) riporta la spiritualità nell'alveo della Liturgia quando insieme ai Sacramenti divengono sorgente della vita cristiana. La vera spiritualità non può certo esistere se aliena dalla liturgia. B. Petrà con il suo saggio: "Church *sui iuris*, Ethos and Moral Theology" (p. 161-178) sostiene giustamente come ogni Chiesa *sui iuris* abbia la possibilità di esprimere un suo *ethos* e teologia morale, che con il riferimento armonico ed ineluttabile con il Vangelo e la Fede cristiana, possa basarsi su una eredità filosofica ma pure socio-culturale precipue. Ancora, tale *ethos* contribuirà altresì all'identità

specifica ed individualità di una Chiesa *sui iuris* all'interno della Chiesa Cattolica.

Passando al Diritto Canonico, l'articolo di D. Salachas, "Liturgical Norms in the Code of Canons of the Eastern Churches" (p. 179-202) rileva attentamente come lo *Ius Ecclesiae*, proprio per le finalità della *salus animarum* (principio tra l'altro presupposto e non inserito nel CCEO), sia necessariamente rapportato alla Liturgia. Così mentre la Liturgia è inserita da Cristo nella Chiesa, quest'ultima ha il diritto e l'obbligo di regolare la prima secondo la tradizione ed eredità ecclesiale, includendo ogni Chiesa *sui iuris*. Se il patrimonio ed eredità della Chiesa includono Liturgia, la Teologia e la spiritualità e disciplina, la Teologia e spiritualità sono essenzialmente liturgiche. Così la disciplina canonica è orientata alla fondazione della comunità liturgica per la salvezza e la glorificazione di Dio.

Questo volume raggiunge lo scopo prefissatosi da parte del curatore e certamente potrà offrire quel contributo a fronte della interpretazione, commento e discussione (tra l'altro appena iniziate) relativamente alla Chiesa *sui iuris* secondo la descrizione del c. 27 CCEO. In tal modo si può ritenere come siano stati portati quei necessari contributi, ricerche scientifiche, nonché apporti teologici e delle altre discipline, secondo un'utilità e profitto a vantaggio del Diritto Canonico, dalla Teologia precipuamente nell'alveo ecclesiologico.

N. Loda

Teodoro Abû Qurrah, *La difesa delle iconi*. Trattato sulla venerazione delle immagini. Traduzione dall'arabo, introduzione a cura di Paola Pizzo, (= Di fronte e attraverso, 384) Jaca Book, Milano 1995, pp. 198.

Questo lavoro è frutto di una tesi dottorale diretta dal Prof. Renato Traini e difesa presso l'Università La Sapienza, di Roma. Esistevano già due edizioni del testo arabo del *Trattato delle iconi* di Teodoro Abû Qurrah, la prima basata su un solo manoscritto e l'altra che tiene conto anche di altro testimonio sinaitico più antico. Questa seconda edizione del testo arabo è uscita nel 1986 a cura di Ignace Dick nella collana *Patrimonio Arabo-cristiano*, diretta da Mgr Néophyte Edelby e da P. Samir Khalil Samir S.I. C'erano pure delle versioni: una in latino, uscita a Bonn nel 1897, a cura del primo editore del testo arabo Joannes Arendzen e un'altra in tedesco, pubblicata a Paderborn nel 1910 da Georg Graf. La Pizzo, non solo redige la prima versione italiana del testo arabo del *Trattato*, basandosi sull'edizione di Ignace Dick. Ma premette alla versione una buona introduzione, nella quale traccia prima di tutto un medaglione biografico di Teodoro Abû Qurrah (750-825) questo vescovo melchita, tra i primi a servirsi disinvoltamente della lingua araba, pur conoscendo il greco e il siriaco e, a detta di G. Graf, "stella di prima

essere dato agli altri Sacramenti, specialmente il Battesimo e la Conferma-zione, che rendono l'uomo membro della Chiesa. Ecco che l'Eucarestia diviene il *Sacramento dei Sacramenti*, radice e fondazione della vita della Chiesa. Ancora, gli altri Sacramenti, non solo orientano verso l'Eucarestia, ma contribuiscono nello stesso modo alla finalità realizzativa della Chiesa.

Segue il contributo esplicativo di P. Pallath, "Liturgy makes the Church: towards a Catholic Sacramental Ecclesiology" (p. 51-90) che in armonia con l'introduzione entra nel vivo del discorso approfondendo la tematica propo-stasi. Certamente la definizione del CCEO risulta essere compresa se non si ha riguardo alla celebrazione liturgica che ha come base il mistero di salvez-za con la morte e risurrezione di Cristo, ed i Sacramenti dell'iniziazione cristiana che fanno sì che l'uomo possa entrare a far parte del Popolo di Dio. Ma la comunità dei Cristiani è edificata e nutrita con la celebrazione della Divina liturgia e con i Sacramenti, nella comunione secondo il paradosso del dettato di Gv. 11, 11.

Si pone su questa lunghezza d'onda concettuale l'articolo di J. Powathil, "Church as Tradition" (p. 91-106) che dalla definizione di *tradizione* e *memo-ria* ritrova Cristo stesso come *anamnesis* della Chiesa e, reciprocamente, la Chiesa come memoria di Cristo. Ecco che l'Eucarestia è celebrazione memo-riale che fa la Chiesa attraverso la forza dello Spirito Santo ex Gv. 4, 20. Ma la Chiesa sperimenta e manifesta la sua tradizione nella preghiera o *lex orandi*, nella fede secondo la *lex credendi* e con il suo particolare stile di vita *lex vivendi*. L'A. analizza quindi la Chiesa Universale nella struttura che ha in sé una diversità di tradizioni apostoliche, una comunione di comunioni nella carità (anche se non certamente un insieme aritmetico) secondo l'espressio-ne paolina del Corpo mistico di Cristo, fino ai recenti documenti di LG n. 23, OE n. 2 ed il c. 39 del CCEO.

Dom C. Johnson, "Life of Our Life: Understanding the Liturgy" (p. 107-116) ha come punto di partenza la comprensione della Liturgia quale base della salvaguardia della Fede come aspetto sociale, nella sua disciplina. Ecco che la Liturgia si pone nel rapporto con la vita e la fede secondo la dimen-sione trinitaria che conduce a quella dimensione o aspetto orizzontale della preghiera considerata come azione sociale. Nell'ambito dei temi evocati, il contributo di A. Triacca, "Liturgy and Spiritual Life or Liturgical Spirituali-ty" (p. 117-159) riporta la spiritualità nell'alveo della Liturgia quando insie-me ai Sacramenti divengono sorgente della vita cristiana. La vera spiritualità non può certo esistere se aliena dalla liturgia. B. Petrà con il suo saggio: "Church *sui iuris*, Ethos and Moral Theology" (p. 161-178) sostiene giusta-mente come ogni Chiesa *sui iuris* abbia la possibilità di esprimere un suo *ethos* e teologia morale, che con il riferimento armonico ed ineluttabile con il Vangelo e la Fede cristiana, possa basarsi su una eredità filosofica ma pure socio-culturale precipue. Ancora, tale *ethos* contribuirà altresì all'identità

specifica ed individualità di una Chiesa *sui iuris* all'interno della Chiesa Cat-tolica.

Passando al Diritto Canonico, l'articolo di D. Salachas, "Liturgical Norms in the Code of Canons of the Eastern Churches" (p. 179-202) rileva attenta-mente come lo *Ius Ecclesiae*, proprio per le finalità della *salus animarum* (principio tra l'altro presupposto e non inserito nel CCEO), sia necessaria-mente rapportato alla Liturgia. Così mentre la Liturgia è inserita da Cristo nella Chiesa, quest'ultima ha il diritto e l'obbligo di regolare la prima secon-do la tradizione ed eredità ecclesiale, includendo ogni Chiesa *sui iuris*. Se il patrimonio ed eredità della Chiesa includono Liturgia, la Teologia e la spiri-tualità e disciplina, la Teologia e spiritualità sono essenzialmente liturgiche. Così la disciplina canonica è orientata alla fondazione della comunità litur-gica per la salvezza e la glorificazione di Dio.

Questo volume raggiunge lo scopo prefissatosi da parte del curatore e certamente potrà offrire quel contributo a fronte della interpretazione, com-mento e discussione (tra l'altro appena iniziate) relativamente alla Chiesa *sui iuris* secondo la descrizione del c. 27 CCEO. In tal modo si può ritenere co-me siano stati portati quei necessari contributi, ricerche scientifiche, nonché apporti teologici e delle altre discipline, secondo un'utilità e profitto a van-taggio del Diritto Canonico, dalla Teologia precipuamente nell'alveo eccle-siologico.

N. Loda

Teodoro Abû Qurrah, *La difesa delle iconi*. Trattato sulla venerazione delle immagini. Traduzione dall'arabo, introduzione a cura di Paola Pizzo, (= Di fronte e attraverso, 384) Jaca Book, Milano 1995, pp. 198.

Questo lavoro è frutto di una tesi dottorale diretta dal Prof. Renato Traini e difesa presso l'Università La Sapienza, di Roma. Esistevano già due edi-zioni del testo arabo del *Trattato delle iconi* di Teodoro Abû Qurrah, la prima basata su un solo manoscritto e l'altra che tiene conto anche di altro testi-monio sinaitico più antico. Questa seconda edizione del testo arabo è uscita nel 1986 a cura di Ignace Dick nella collana *Patrimonio Arabo-cristiano*, diretta da Mgr Néophyte Edelby e da P. Samir Khalil Samir S.I. C'erano pure delle versioni: una in latino, uscita a Bonn nel 1897, a cura del primo editore del testo arabo Joannes Arendzen e un'altra in tedesco, pubblicata a Pader-born nel 1910 da Georg Graf. La Pizzo, non solo redige la prima versione italiana del testo arabo del *Trattato*, basandosi sull'edizione di Ignace Dick. Ma premette alla versione una buona introduzione, nella quale traccia prima di tutto un medaglione biografico di Teodoro Abû Qurrah (750-825) questo vescovo melchita, tra i primi a servirsi disinvoltamente della lingua araba, pur conoscendo il greco e il siriaco e, a detta di G. Graf, "stella di prima

grandezza nel firmamento letterario dell'Oriente Cristiano". Quindi, in vista di una perspicua contestualizzazione del *Trattato* di Teodoro Abû Qurrah, la Pizzo affronta il problema storico dell'iconoclasmo, problema quanto mai complesso, sul quale molto è stato scritto ieri e continua a scriversi oggi. L'iconoclasmo infatti non si può ridurre a iniziativa privata dell'uno o dell'altro imperatore bizantino. Non è neppure da mettersi in rapporto causale diretto con i conquistatori musulmani, i quali in forza della loro religione avrebbero avuto avversione per le iconi. L'iconoclasmo non può neppure ridursi all'influsso determinante dell'aniconismo giudaco o giudeo-cristiano. L'iconoclasmo è piuttosto l'aspetto di una crisi più generale di carattere teologico e cristologico del Cristianesimo. La Pizzo, pur senza atteggiarsi a specialista di questione così difficile e dibattuta, dimostra di aver letto in proposito e mantiene un atteggiamento equilibrato e prudente. Conosce i *Tre discorsi sulle iconi* di Giovanni Damasceno, cui fa numerosi riferimenti comparativi nelle note esegetiche della sua versione del *Trattato* di Abû Qurrah. Forse, avrebbe potuto approfondire maggiormente il paragone rilevando, non soltanto le somiglianze tra i due autori, che scrivono apparentemente sullo stesso tema e usano talvolta gli stessi argomenti apologetici; ma anche le loro notevoli differenze. Le quali non si devono soltanto al mezzo secolo intercorso tra la redazione dei *Discorsi* del Damasceno (non prima del 730) e del *Trattato* di Abû Qurrah (non prima del 799). Ma alle diverse prospettive in cui i due autori parlano di iconi. Il Damasceno fonda sulla Bibbia e sulla tradizione una teologia delle iconi, che contribuisca a risolvere i problemi interni del cristianesimo. Teodoro invece, vuole piuttosto che i cristiani del Vicino Oriente difendano la teologia delle iconi dalla polemica non-cristiana. Ecco perché Teodoro, a differenza del Damasceno, non si occupa di imperatori bizantini, né di concili. Si occupa piuttosto delle obbiezioni di Ebrei e di Musulmani. La Pizzo, che pure cita S. Griffith, poteva tenere maggior conto di questo specialista di Teodoro Abû Qurrah. Griffith infatti ha colto la peculiarità del *Trattato delle iconi*. Detto questo, non smentisco l'ammirazione per l'*opera prima* di Paola Pizzo, cui auguro di continuare la ricerca sulla letteratura arabo-cristiana.

V. Poggi, S.J.

Λάμπρος Χρ. Σιάσος, *Ἀπό τήν ἐκκλησιαστική στή λαϊκή εὐσέβεια*, (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 30). Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 142.

The present work brings together three theological investigations: "A meta-ecological approach and admission" (pp. 13-55), "The theological and critical position of the Church faced by the ecological challenge" (pp. 59-73) and "Mystagogy of the *Echos* sung during Holy Week" (pp. 77-130), capped off by a short true story from Western Sterea, "Preparation for services" (pp.

131-142). All these pieces express the author's deep interest in the way in which humble people sanctify their souls within the framework of daily life. Yet as the author himself acknowledges, he is more interested in reproducing faithfully the behaviour-patterns of older traditions than in portraying his own personal inspiration. In accordance with his theme, the author adopts a folksy style. Whoever is familiar with the customs described is likely to catch the point of the author more easily.

E. G. Farrugia, S.J.

Βασίλειος Στ. Ψευτογκᾶς, *Θέματα Πατερικῆς Θεολογίας*. Ἐκδοτικὸς Οἶκος Κυρομᾶνος, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 328.

Il professore Psevtongas, della facoltà teologica di Salonicco, è noto attraverso le sue numerose pubblicazioni, con l'edizione di testi patristici e bizantini e i suoi numerosi articoli che analizzano il pensiero dei suoi autori prediletti come Filoteo Kokkinos, Nicolao Cabasilas, Gregorio Palamas ed altri. In questo libro egli volutamente scende dal livello scientifico, persuaso che bisogna offrire il frutto dei propri studi anche a un pubblico più largo, in forma leggibile, introducendo l'uomo moderno nell'autentico pensiero cristiano, come fu interpretato dai Padri. Negli 11 capitoli l'autore tratta i diversi temi della teologia spirituale e dogmatica, sempre in riguardo alla vita pratica. Elenchiamone i titoli, come sono proposti nel libro.

1. La nozione del digiuno. 2. Dio e la storia secondo Dionigi Areopagita. 3. La passione del Signore nella teologia di Origene. 4. Il concetto fisico e metafisico della luce in Basilio il Grande. 5. Il mistero della Divina Eucaristia nella teologia di san Filoteo Kokkinos "Sulla dormizione" e qualche fonte apocrifa di essa. 7. Nicolao Cabasilas fu esicasta o antiesicasta? 8. L'economia della salvezza in Cristo secondo Nicolao Cabasilas. 9. Il motivo dell'Incarnazione del Verbo di Dio secondo san Nicolao Cabasilas. 10. Sguardi e riflessioni sull'escatologia di Nicolao Cabasilas (prima introduzione al tema). 11. La rivelazione e la visione secondo martirologi antichi e moderni.

Forse la varietà dei temi sorprende. Ma non sono argomenti disparati. Infatti ci introducono tutti nel mondo postpatristico greco. Ci rendiamo conto, quali fossero le questioni scottanti in quel periodo che da una parte professa la fedeltà alla tradizione patristica e dall'altra continua e sviluppa il pensiero antico, mettendo in rilievo aspetti nuovi, Gli autori analizzati si possono dire ponte fra i Padri e il pensiero teologico dell'ortodossia odierna.

T. Špidlík, S.J.

grandezza nel firmamento letterario dell'Oriente Cristiano". Quindi, in vista di una perspicua contestualizzazione del *Trattato* di Teodoro Abû Qurrah, la Pizzo affronta il problema storico dell'iconoclasmo, problema quanto mai complesso, sul quale molto è stato scritto ieri e continua a scriversi oggi. L'iconoclasmo infatti non si può ridurre a iniziativa privata dell'uno o dell'altro imperatore bizantino. Non è neppure da mettersi in rapporto causale diretto con i conquistatori musulmani, i quali in forza della loro religione avrebbero avuto avversione per le iconi. L'iconoclasmo non può neppure ridursi all'influsso determinante dell'aniconismo giudaco o giudeo-cristiano. L'iconoclasmo è piuttosto l'aspetto di una crisi più generale di carattere teologico e cristologico del Cristianesimo. La Pizzo, pur senza atteggiarsi a specialista di questione così difficile e dibattuta, dimostra di aver letto in proposito e mantiene un atteggiamento equilibrato e prudente. Conosce i *Tre discorsi sulle iconi* di Giovanni Damasceno, cui fa numerosi riferimenti comparativi nelle note esegetiche della sua versione del *Trattato* di Abû Qurrah. Forse, avrebbe potuto approfondire maggiormente il paragone rilevando, non soltanto le somiglianze tra i due autori, che scrivono apparentemente sullo stesso tema e usano talvolta gli stessi argomenti apologetici; ma anche le loro notevoli differenze. Le quali non si devono soltanto al mezzo secolo intercorso tra la redazione dei *Discorsi* del Damasceno (non prima del 730) e del *Trattato* di Abû Qurrah (non prima del 799). Ma alle diverse prospettive in cui i due autori parlano di iconi. Il Damasceno fonda sulla Bibbia e sulla tradizione una teologia delle iconi, che contribuisca a risolvere i problemi interni del cristianesimo. Teodoro invece, vuole piuttosto che i cristiani del Vicino Oriente difendano la teologia delle iconi dalla polemica non-cristiana. Ecco perché Teodoro, a differenza del Damasceno, non si occupa di imperatori bizantini, né di concili. Si occupa piuttosto delle obbiezioni di Ebrei e di Musulmani. La Pizzo, che pure cita S. Griffith, poteva tenere maggior conto di questo specialista di Teodoro Abû Qurrah. Griffith infatti ha colto la peculiarità del *Trattato delle iconi*. Detto questo, non smentisco l'ammirazione per l'*opera prima* di Paola Pizzo, cui auguro di continuare la ricerca sulla letteratura arabo-cristiana.

V. Poggi, S.J.

Λάμπρος Χρ. Σιάσος, *Ἀπό τήν ἐκκλησιαστική στή λαϊκή εὐσέβεια*, (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 30). Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 142.

The present work brings together three theological investigations: "A meta-ecological approach and admission" (pp. 13-55), "The theological and critical position of the Church faced by the ecological challenge" (pp. 59-73) and "Mystagogy of the *Echos* sung during Holy Week" (pp. 77-130), capped off by a short true story from Western Sterea, "Preparation for services" (pp.

131-142). All these pieces express the author's deep interest in the way in which humble people sanctify their souls within the framework of daily life. Yet as the author himself acknowledges, he is more interested in reproducing faithfully the behaviour-patterns of older traditions than in portraying his own personal inspiration. In accordance with his theme, the author adopts a folksy style. Whoever is familiar with the customs described is likely to catch the point of the author more easily.

E. G. Farrugia, S.J.

Βασίλειος Στ. Ψευτογκᾶς, *Θέματα Πατερικῆς Θεολογίας*. Ἐκδοτικὸς Οἶκος Κυρομᾶνος, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 328.

Il professore Psevtongas, della facoltà teologica di Salonicco, è noto attraverso le sue numerose pubblicazioni, con l'edizione di testi patristici e bizantini e i suoi numerosi articoli che analizzano il pensiero dei suoi autori prediletti come Filoteo Kokkinos, Nicolao Cabasilas, Gregorio Palamas ed altri. In questo libro egli volutamente scende dal livello scientifico, persuaso che bisogna offrire il frutto dei propri studi anche a un pubblico più largo, in forma leggibile, introducendo l'uomo moderno nell'autentico pensiero cristiano, come fu interpretato dai Padri. Negli 11 capitoli l'autore tratta i diversi temi della teologia spirituale e dogmatica, sempre in riguardo alla vita pratica. Elenchiamone i titoli, come sono proposti nel libro.

1. La nozione del digiuno. 2. Dio e la storia secondo Dionigi Areopagita. 3. La passione del Signore nella teologia di Origene. 4. Il concetto fisico e metafisico della luce in Basilio il Grande. 5. Il mistero della Divina Eucaristia nella teologia di san Filoteo Kokkinos "Sulla dormizione" e qualche fonte apocrifa di essa. 7. Nicolao Cabasilas fu esicasta o antiesicasta? 8. L'economia della salvezza in Cristo secondo Nicolao Cabasilas. 9. Il motivo dell'Incarnazione del Verbo di Dio secondo san Nicolao Cabasilas. 10. Sguardi e riflessioni sull'escatologia di Nicolao Cabasilas (prima introduzione al tema). 11. La rivelazione e la visione secondo martirologi antichi e moderni.

Forse la varietà dei temi sorprende. Ma non sono argomenti disparati. Infatti ci introducono tutti nel mondo postpatristico greco. Ci rendiamo conto, quali fossero le questioni scottanti in quel periodo che da una parte professa la fedeltà alla tradizione patristica e dall'altra continua e sviluppa il pensiero antico, mettendo in rilievo aspetti nuovi, Gli autori analizzati si possono dire ponte fra i Padri e il pensiero teologico dell'ortodossia odierna.

T. Špidlík, S.J.

Turcica

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Η Βυζαντινή Ρόδος και οι Μουσουλμάνοι.* Προβλήματα σχετικά με τις αραβικές και τις τουρκικές επιδρομές κατά του νησιού από τα μέσα του 7ου έως τις αρχές του 14ου αιώνα. Εκδ. Τροχαλία, Αθήνα 1994, 73 pp. including pictures + maps (unnumbered).

The present work, an enlarged form of a paper read in a symposium, "Rhodes 2,400 Years" (24-27 Nov. 1993) (p. 9), wants to show how, from the mid-seventh century until the beginning of the fourteenth century, Rhodes became disputed between Christians and Muslims (p. 12). Attacks are recorded as early as the seventh century, the first known to us being led by the Syrian governor, Muawiyya, in 653-654 (pp. 18-19). In A.D. 807/808 the last Arab raid on the island is supposed to have taken place (p. 21). The various Arab powers, irrespective of whether they were the patriarchal, the Omayyad or the Abbasid caliphates, were, throughout the period in which they held power, interested in the island of roses, and not only to plunder but also to colonize (p. 12). The island was prized also as a springboard whence to launch an attack on Constantinople; at once come to mind the 717 raid on the island and the consequent burning of the greater part of the Muslim fleet by means of the Greek fire (pp. 20-21).

The author barely mentions Crusader raids on the island, yet the supremacy of the Turks soon made itself felt and was to remain until the Knights of Rhodes, who had captured the island in 1309-1310 (p. 29), were driven out by Soleiman the Magnificent in 1522-1523 (p. 32).

One is somewhat surprised, in view of what S. says about the need for complete sources (cf. p. 48) that he does not seem to have consulted one of his more important sources, the Malta Library, amply used by a parallel study: A. Luttrell, "Venice and the Knights Hospitallers of Rhodes in the fourteenth century," *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West (1291-1440)*, London 1978, (pp. 195-212). Nonetheless, as in the case of his other publications, S. gives us a readable account of a tormented page in Christian-Muslim relations as recorded at one of the crosspoints of the area.

E. G. Farrugia, S.J.

Emiel Wouters, *Turkije. Volkeren en culturen op de landbrug tussen Azië en Europa*, Uitgeverij Cantecleer bv, De Bilt 1995, pp. 622 + 298 foto, cartine e disegni.

Una guida illustrata della Turchia non è impresa da poco. Si tratta di territorio nel quale si alternano i paesaggi più vari, da spiagge mediteranee assolate e ridenti; a fitti boschi, a monti brulli e ad altopiani desertici. Ma soprattutto è terra dove si succedono civiltà disparate, da quella hittita, al

mondo classico, a Bisanzio, ai Selgiuchidi, agli Ottomani e all'odierna Repubblica Turca.

Questo libro, dall'eccellente veste tipografica, dalle numerose e belle foto a colori e in bianco-nero, dalle piantine di città e dalla documentazione accurata, in discorso accessibile, libro munito di glossario, di indice analitico toponomastico, bibliografia e di *Informazioni pratiche dall'A alla Z*, per chi voglia pronunciare correttamente il turco, chiedere la strada o sapere quando è ramadan, quali i prefissi telefonici dei vari distretti o gli indirizzi delle compagnie aeree, chi l'imperatore di Bisanzio dal 1391 al 1425, o quando regnasse il sultano Abdulmegid, è davvero guida funzionale e gradevole.

L'A. ha scelto di suddividere la Turchia in 6 grandi settori. Il primo, va da Edirne ad Ankara, cioè dall'estremità sudorientale dell'Europa al cuore dell'Asia Minore. Il secondo comprende il centro anatolico in cui si trovano le città di Cesarea e di Konia. Il terzo è quello di Gordio, di Sardi, di Nissa, di Sparta e di Antiochia di Pisidia. Il quarto costeggia l'Egeo, dai Dardanelli a Cnido, con Troia, Pergamo, Smirne e Mileto. Il quinto accompagna le coste meridionali dell'Anatolia con Perge, Mersin, Iskenderum e Antiochia. Il sesto è il settore d'estensione più vasta, dalle coste del Mar Nero, con Sinope, Amasia, Tokat, Trebisonda, fino ai confini con Georgia, Armenia, Iran, Iraq e Siria, con la zona di Van, Diarbekir, Mardin e dello Hakkari. Ciascuno di questi settori ha il suo proprio discorso storico-geografico di cui l'A. parla nella presentazione. La mitologia pagana, gli imperatori bizantini, i sultani che a un certo punto divengono califfi, i visir, i giannizzeri, Atatürk, la storia rivive attraverso i segni rimasti nel territorio. Alla perspicuità del discorso storico-geografico contribuiscono efficacemente non solo il testo, ma anche le illustrazioni fotografiche, le piantine e i disegni. Leggendo poi a p. 4 che tutte le foto, le cartine e i disegni sono opera esclusiva dell'A. si resta ammirati per chi, ai fini di redigere una buona guida, ha percorso in lungo e in largo il territorio, ha scattato migliaia di fotografie, ha fatto rilevamenti e redatto cartine. Ci congratuliamo con l'A. per un lavoro così indefesso, ma anche molto fruttuoso e ci auguriamo che qualcuno traduca in altre lingue, turco compreso, questa buona guida della Turchia.

V. Poggi, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Vesna Badurina-Stipčević, *Hrvatskoglagoljska legenda o svetom Pavlu Pustinjaku* (= Znanstvena Biblioteka Hrvatskog Filološkog Društva, 22), Zagreb 1992, pp. 128.

Cyrille d'Alexandrie, *Lettres Festales VII-XI*, tome II. Sous la direction de Pierre Évieux, texte grec par W. H. Burns, traduction et annotation par L. Arragon, P. Évieux, R. Monier (= SC 392), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 328.

J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism*, Revised Edition. Hendrickson, Peabody, MA, 1995, pp. xiv + 160.

Origène, *Homélies sur les Juges*. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction, notes et index par P. Messié, S.J., L. Neyrand, S.J., M. Borret, S.J. (= SC 389), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 248.

Lucien Richard, O.M.I., *What Are They Saying About the Theology of Suffering?* Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1992, pp. 163.

Albert Schweitzer, *Gespräche über das Neue Testament*, Herausgegeben von Winfried Döbertin, (= Beck'sche Reihe 1071), Verlag C. H. Beck, München 1994, 217 S.

Tertullien, *La Pudicité* (De pudicita). Tome II. Commentaire et index par C. Micaelli, (= SC 395), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 285-467.

Γεράσιμος Γ. Ζώρας, *Γιὰ τὴν ποίηση. Ἀπόψεις λογοτεχνῶν γιὰ τὴν ποιητικὴ δημιουργία.* Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα 1996, σ. 77.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 17-V-1996 — Gilles Pelland, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 1996 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris & C. — 00047 Marino (Roma); via Marcantonio Colonna, s.n.c.
tel.-fax 06/938.46.59

Biblica

Byzantinica

Islamologica

Oecumenica

Patristica

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Vesna Badurina-Stipčević, *Hrvatskoglagoljska legenda o svetom Pavlu Pustinjaku* (= Znanstvena Biblioteka Hrvatskog Filološkog Društva, 22), Zagreb 1992, pp. 128.

Cyrille d'Alexandrie, *Lettres Festales VII-XI*, tome II. Sous la direction de Pierre Évieux, texte grec par W. H. Burns, traduction et annotation par L. Arragon, P. Évieux, R. Monier (= SC 392), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 328.

J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism*, Revised Edition. Hendrickson, Peabody, MA, 1995, pp. xiv + 160.

Origène, *Homélies sur les Juges*. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction, notes et index par P. Messié, S.J., L. Neyrand, S.J., M. Borret, S.J. (= SC 389), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 248.

Lucien Richard, O.M.I., *What Are They Saying About the Theology of Suffering?* Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1992, pp. 163.

Albert Schweitzer, *Gespräche über das Neue Testament*, Herausgegeben von Winfried Döbertin, (= Beck'sche Reihe 1071), Verlag C. H. Beck, München 1994, 217 S.

Tertullien, *La Pudicité* (De pudicita). Tome II. Commentaire et index par C. Micaelli, (= SC 395), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 285-467.

Γεράσιμος Γ. Ζώρας, *Γιὰ τὴν ποίηση. Ἀπόψεις λογοτεχνῶν γιὰ τὴν ποιητικὴ δημιουργία.* Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα 1996, σ. 77.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 17-V-1996 — Gilles Pelland, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 1996 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris & C. — 00047 Marino (Roma); via Marcantonio Colonna, s.n.c.
tel.-fax 06/938.46.59

Biblica

Byzantinica

Islamologica

Oecumenica

Patristica

Russica

Vl. S. Solov'ëv

Spiritualia

Theologica

Turcica

ISSN 0030-5375